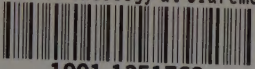


School of Theology at Claremont



1001 1351763

WINDISCH

ROESSINGH

DE TEGENWOORDIGE

DE UITGANGSPUNTEN

BT
10
S8
no.1



The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

STUDIECLUB VAN MODERNE THEOLOGEN

VLUGSCHRIFT No. 1

DE TEGENWOORDIGE STAND
VAN HET CHRISTUSPROBLEEM

DOOR

DR. H. WINDISCH

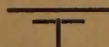
HOOGLEERAAR AAN DE UNIVERSITEIT TE LEIDEN

DE UITGANGSPUNTEN
EENER CHRISTOLOGIE OP DEN
GRONDSLAG DER KRITISCHE
THEOLOGIE

DOOR

DR. K. H. ROESSINGH

HOOGLEERAAR AAN DE UNIVERSITEIT TE LEIDEN



VAN GORCUM & COMP. - ASSEN

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

GERMAN

302

LIBRARY
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY
CLAREMONT, CALIF.

✓
STUDIECLUB VAN MODERNE THEOLOGEN

== VLUGSCHRIFT No. 1 ==

DE TEGENWOORDIGE STAND VAN HET CHRISTUSPROBLEEM

DOOR

DR. H. WINDISCH

HOOGLEERAAR AAN DE UNIVERSITEIT TE LEIDEN

DE UITGANGSPUNTEN EENER CHRISTOLOGIE OP DEN GRONDSLAG DER KRITISCHE THEOLOGIE

DOOR

DR. K. H. ROESSINGH

HOOGLEERAAR AAN DE UNIVERSITEIT TE LEIDEN



== VAN GORCUM & COMP. - ASSEN ==

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

L. S.

De hier aangeboden verhandelingen vormen No. 1 van een serie vlugschriften, die de Studieclub van Moderne Theologen zich voorstelt van tijd tot tijd uit te geven en die de referaten met de daarin verwerkte discussies, zooals die op de samenkomsten der Studieclub zullen worden gehouden, zullen bevatten.

Wat hier thans wordt aangeboden heeft geen toelichting noodig. De inhoud spreekt voor zichzelf en geeft naar wij hopen ook aan hen, die deze Studieclub niet kennen een voldoende inzicht in de bedoelingen der samenkomsten, waarvan de eerste begin October 1923 in het Oolgaardthuis te Arnhem is gehouden. Zoowel het referaat van Prof. Windisch „Over den tegenwoordigen stand van het Christusprobleem” als dat van Prof. Roessingh over „De uitgangspunten eener Christologie op den grondslag der Kritische Theologie” toonen duidelijk aan dat de Studieclub de „Christologie” (dit woord in den meest ruimen zin genomen) tot onderwerp van haar studie wil maken in de stellige verwachting dat dit niet anders dan aan de moderne theologie ten goede kan komen. In deze verwachting ligt voor ons ook de rechtvaardiging van het feit dat deze referaten algemeen verkrijgbaar worden gesteld.

Assen, April 1924.

S. SPAANS, Voorzitter.

G. VAN DUYL, Secretaris.

A3395

De tegenwoordige stand van het Christusprobleem.

I.

RUDOLF PAULUS begint zijn boek over „Das Christusproblem der Gegenwart” met een inleidende beschouwing over „Christus” und „Jesus” im Neuen Testament (p. 1—35). In aansluiting bij den tegenwoordigen stand van de critische, nieuw-testamentische onderzoekingen in Deutschland tracht hij het exegetisch-historische fundament te leggen voor de verdere wijsgeerig-dogmatische behandeling van het Christusvraagstuk. Het groote probleem van elke moderne Christologie schuilt reeds in den aanhef van zijn boek, waar hij van het geheim van de nieuw-testamentische vroomheid gewaagt, t.w. de *verbinding van de twee namen Christus en Jezus*; en wel is Jezus voor R. Paulus niet alleen iemand wiens geschiedkundig bestaan buiten alle twijfel verheven is, maar ook een erkenbaar iemand, ja een persoonlijkheid van een duidelijk te omschrijven religieuze kracht en religieuze autoriteit, terwijl de Christuswaardigheid of Christusspeculatie gegroeid is uit het wezen, uit het centraal geheim van den historischen Jezus. Weliswaar laat hij het eenigszins in het onzekere, welke Christuspraedicaten uit de apostolische literatuur reeds in het eigen bewustzijn van Jezus aanwezig geacht mogen worden, of hoe groot het aandeel is, dat Jezus zelf in de schepping en uitbeelding van de Christusfiguur gehad heeft. Hij spreekt ook niet altijd op de zelfde wijze over de onderlinge verhouding van de Jezus- en de Christusgestalte: meestal wordt verondersteld, dat zelfs de volgroeide Christologie nauwelijks is uitgekomen boven hetgeen Jezus als het innerlijke, onuitgesproken geheim in zich gedragen heeft (p. 33); soms klinkt het als of de Christus-idee een plus tegenover het zelfbewustzijn van den historischen Jezus bevat (p. 2; 4, enz.). Toch de hoofdzaak is: er wordt eene, al dan niet volledige *continuïteit* aangenomen tusschen het zelfbewustzijn van Jezus en de ontwikkeling van de nieuwtestamentische Christologie, al wordt erkend, dat met de overdraging van de verschillende Christustitels eene „Verschiebung” van het aspect van de oorspronkelijke verschijning heeft plaats gehad. Heel treffend lijkt mij in dat opzicht de vergelijking van de twee cirkels (p. 1), die elkander snijden, maar niet bedekken.

Hiermede is het onderwerp onzer studie aangeduid: *hoe oordeelt men over het aandeel dat Jezus zelf in de ontwikkeling van de groote Christusfiguur gehad heeft en welke gevolgtrekkingen zijn uit de uiteenlopende bepalingen van dat aandeel van Jezus te maken voor de dogmatisch-wijsgeerige fundeering van ons geloof en van onze religieuze levensbeschouwing?*

Gelijk wij zagen, was volgens R. Paulus in Jezus meer verborgen dan in zijn menschelijk leven tot uitdrukking kon komen; het cirkelgedeelte, dat door het elkander snijden van de beide kringen „Jezus” en „Christus” ontstaat, is bij hem nog al groot. Nederlandsche vrijzinnige theologen zullen hoofdstuk I van zijn boek met verbazing lezen wegens de hooge mate van vertrouwen, dat R. Paulus in de evangelische overlevering stelt.¹⁾ Men kan het misschien betreuren, dat hij niet met het standpunt ook van die geleerden rekening houdt, voor wie het door beide kringen gedekte stuk veel kleiner is of die een zich-snijden van die twee cirkels überhaupt loochenen. Hollandsche lezers zullen het bovenal betreuren, dat de schrijver niet met de radicalen in debat treedt. Een overzicht van de verschillende standpunten ten opzichte van het „Jezus”- „Christus”-probleem lijkt mij daarom zeer gewenscht. Daarna zal ik trachten mijn eigen positie betreffende het historische en in het kort ook ten opzichte van het practisch-dogmatische probleem te bepalen.

2.

Zulk een overzicht te geven van de verschillende Jezus- en Christus-beschouwingen, is zeker niet bijzonder gemakkelijk, daar de groepeerings buitengewoon moeilijk is. Enkele hoofdtypen zijn echter met weinig moeite te teekenen; dan zal daarin aan de rest een plaats zijn aan te wijzen, al wordt de indeeling in sommige gevallen meer of min subjectief.

Het duidelijkst teekent zich af het standpunt der *orthodoxie*; hierbij behoeven wij dan ook niet lang stil te staan. De exegeten en dogmatici dezer richting betoogen de volle identiteit van Jezus en Christus; de geschiedenis van Jezus is heilsgeschiedenis; van de historische werkelijkheid van de in de evangeliën verhaalde gebeurtenissen hangt het heil en de redding der menschen af. Een treffende bekentenis heeft indertijd — naar aanleiding van het verschijnen van het radicale boek „Het Christusmysterie” van Dr. H. PH. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA (†) — de oud-predikant Dr. A. W. BRONSVELD in de „Stemmen

¹⁾ Vergl. b.v. K. F. PROOST, „De beteekenis van Jezus Christus voor ons geloofsleven”, 1919 p. 45, 48 en vlg.

voor waarheid en vrede", 1918, 257 afgelegd: „heeft Jezus Christus nooit bestaan, dan is alles wat tot heden hem werd toegeschreven, niet geschied. Dan hebben wij *zijn* prediking, *zijn* voorbeeld niet; dan is ook niet door Hem volbracht wat tot heden ons met blijdschap en dankbaarheid vervulde. Dan missen wij niet alleen onzen Leeraar, maar ook onzen Priester en Koning; dan staan wij nog weerloos tegenover de zonde en troosteloos tegenover den nacht en de macht van lijden en dood. Ik kan mij niet zelfs de helft denken van hetgeen wegvalt, als Jezus wegvalt, zonder diep verslagen te worden." Dr. Bronsveld „weet", dat Hij geweest is en dat Hij de goede herder is, die zijn leven voor ons gaf, en met klem betoogt hij, dat de kracht Gods tot behoudenis, welke wij behoeven, niet is te zoeken bij grieksche of oostersche wijsheid. Feiten, geen ideeën heeft de orthodoxe christen noodig en die laat hij zich niet ontnemen. Dr. Bronsveld is een woordvoerder van velen, al zullen niet velen hun gevoelens op zoo sympathieke en eerbiedwekkende wijze uiten. Orthodoxe theologen toonen zich in het algemeen door de moderne crisis der Jezus- en Christus-theologie weinig verontrust, omdat hun heilsgewisheid en hun traditionalisme gegrondvest is op de confessioneele beginselen, die niet aangetast mogen worden, op het ervaringsbewijs en op eene op het confessionalisme en de christelijke ervaring steunende wetenschappelijke bewijsvoering waardoor de ondoorvoerbaarheid en „Haltlosigkeit" van elke kritische Christusbeschouwing kan worden aangetoond.

Naast het traditionalistische standpunt noem ik dadelijk zijn antipode, het *radicale*. Evenals bij de orthodoxie beschouwt men de dogmatische Christus-overlevering als het wezen van het Evangelie; „Christus" en „Jezus" zijn wezensverwant, maar beiden, ook „Jezus", zijn mythische figuren. De twee cirkels dekken elkander, maar liggen beide op het terrein der bespiegeling en legende. Religieus gezinde radicalen vatten dit resultaat als een winst op voor de ontwikkeling en den vooruitgang van den godsdienst. Niet alleen de Christus der orthodoxie, ook de mensch Jezus van de liberale theologie zou den vooruitgang van de religieuze ontwikkeling tegenhouden. Ook de historische Jezus typeert de drukkende last der geschiedenis, waarvan de religieuze mensch vrij gemaakt moet worden, indien hij zijne eigen religieuze intuïties wil uitleven. Toch willen radicaal gezinde theologen de overlevering van Jezus Christus daarom niet laten varen; integendeel, tegenover de Jezus-theologen beroemen zij zich er op, dat zij alleen den ganschen Christus en het mysterie van Christus weten te waardeeren en geheel en al naar den zin van de eerste dichters van het evangelie weten te beleven: de geschiedenis van Jezus Christus is niets anders dan de geschiede-

nis van den ondergang en de transfiguratie van den mensch en de menschheid, de ondergang van het menschelijke en zijn opgaan in het Goddelijke.

Tusschen de historisch orthodoxe en het orthodox-radicalen standpunt liggen nu een aantal minder extreme, minder consequente, minder eenzijdige en minder eenvoudige bemiddelende richtingen in, die onderling nog al verschillen, naarmate zij een grootere of geringere historische kern in de Jezus-overlevering erkennen en de eenen de continuïteit tusschen Jezus en Christus volmondig aanvaarden, terwijl de anderen haar maar in beperkte mate vasthouden of heelemaal loochenen. De twee uitersten dier middengroepen dienen het eerst genoemd te worden.

In de eerste plaats is dan te memoreeren die zienswijze, die het meest naar de orthodoxe kant overhelt, wier voorstanders echter de consequente orthodoxie veelal even fel bestrijden als alles wat nog verder links staat; in Holland zijn zij in hoofdzaak onder de *ethisch-orthodoxen* te vinden, in Duitschland moet men ze onder de modern-positieven of rechts-Ritschlianen zoeken. De theologisch-wetenschappelijke beginselen dezer groepen, loopen nog al uiteen. Onderling eens zijn zij het misschien in de afwijzing van traditionalistische of confessioneele normen. Sommigen binden echter het wetenschappelijk onderzoek van meet af aan aan zekere religieuze ervaringen en aan de historische gevolgtrekkingen, die hier uit af te leiden zijn. Daar is het dan den indruk, dien de overlevering in hare hoofdtrekken op het zondige, verlossing begeerende gemoed maakt, waardoor meteen de overtuiging van de geestelijke realiteit en het historisch bestaan van Jezus Christus verzekerd is. De theologische rechtvaardiging van dit betoog vindt haar steun soms in algemeene, wijsgeerige grondbeginselen, b.v. in het principe, dat God zijn aanzijn en zijne verlossende kracht openbaart in persoonlijkheden. ¹⁾ Een ander uitgangspunt kan de aanvaarding van de overlevering van de opstanding des Heeren zijn, waardoor evenzeer de wondermacht en de verlossende kracht van Jezus Christus bevestigd is, als zijn door alle eeuwen heen betoonde levensmacht en de geestelijke gemeenschap van iederen geloovige met Hem. ²⁾ In elk geval is hier het leidende beginsel, de evangelie-stof, voor zoover deze als fundament van ons geloof gehandhaafd kan worden, te reduceeren tot enkele groote hoofdmotieven, de heilandspersoonlijkheid, zooals die uit de evangeliën ons tegemoet treedt, het inwendige leven van Jezus (W. Hermann), het door de opwekking bevestigde en schitterend gede-

¹⁾ Cf. DE SOPPER, „Vertrouwen” 1921 (Onze Eeuw Oct. 1921).

²⁾ Zie als typisch voorbeeld J. A. CRAMER, „Zekerheid”. Een boek over Jezus Christus 1921, p. I v.v.

monstreerde getuigenis van het goddelijk karakter en de goddelijke zending van Jezus (Häring). ¹⁾ De laatste belangrijke systematische poging, die in deze richting ging, vindt men bij G. WOBBERMIN, „Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft, ²⁾ die als de groote, van de historie of het historisch detail-onderzoek onafhankelijke grondtrekken aanwees: de ethische liefdesgezindheid van Jezus, zijne wilseenheid met den Vader en zijne „opheffing” tot den Vader na den dood.

Behoudens zulke grondvooronderstellingen wordt de historische critiek ten volle aanvaard, op eventueele differenties tusschen de apostolische leer en de confessioneele dogmatiek gaarne gewezen, soms ook meer of minder duidelijk de invloed van mythische, dogmatische en legendarische motieven toegestaan (praeexistentie, maagdelijke geboorte, enkele van de meest krasse mirakelen). Sommigen in deze groep staan ook heel vrij tegenover het evangelie van Johannes en erkennen, dat in de redevoeringen van Christus aldaar dikwijls de evangelist zelf aan het woord is, die dan over zijne heilservaring mediteert. Zulke concessies worden gedaan, omdat de fundamenteele positie (Jezus meer dan mensch, Gods Zoon en onze Heiland) er niet door aangetast wordt. Er wordt een streng critisch betoog tegen de linksche richting gevoerd, b.v. dat de meening, als of het leven van Jezus zuiver menschelijk zou geweest zijn, den toets der critiek niet doorstaat, uit de bronnen niet te bewijzen is en psychologisch onhoudbaar is. ³⁾ Deze strijd is voor een goed deel een exegetisch-critische strijd om de echtheid van de christologische pericopen, en van de aan Jezus toegeschreven Ikwoorden en getuigenissen omtrent zijne zending en zijn persoonlijkheid in de synoptische evangeliën.

Tegenover de ethisch-orthodoxen vormen de *sceptici* binnen het kader der niet-radicalen het andere uiterste. Men houdt in deze kringen het historisch bestaan van Jezus vast en weet de radicale hypothese even fel en beslist te bestrijden als de ethisch-orthodoxen of de „historische-Jezus-theologen” dat doen. Overigens is men tegenover de synoptische overlevering uitermate sceptisch gestemd. Alle getuigenissen omtrent een bijzonder zendingsbewustzijn zijn onecht. ⁴⁾ De synoptische

¹⁾ Zie een kort overzicht over deze posities bij E. GÜNTHER, „Die Entstehung der Lehre von der Person Christi im XIX. Jahr. (1911) p. 343 en v.v.

²⁾ Ergänzungsheft der Zeitschr. f. Theol. u. Kirche. 1911.

³⁾ Zie het scherpzinnige boek van F. LOOFS, „Wer war Jesus Christus?” Halle 1916 en mijne aankondiging Theol. Rundschau 1917, p. 49 en v.v.

⁴⁾ De cirkels „Jezus en Christus” liggen naast elkander en snijden elkander niet.

evangelieën zijn in hun geheel genomen (evenals Johannes) documenten voor de idealen, ervaringen, inzettingen der „gemeente”. Een echte kern van woorden van Jezus en van herinneringen aan zijne daden wordt erkend, evenals zijne ethisch-religieuze prediking, zijn strijd tegen de schriftgeleerden, zijne aankondiging van de komst van het Rijk Gods. Maar vele bijzonderheden blijven onzeker, en sommige dier geleerden gaan zoo ver te betoogen, dat wij eigenlijk van geen enkel woord met zekerheid kunnen zeggen, dat het werkelijk „echt” is. ¹⁾

Ten opzichte van de religieuze verkondiging in onzen tijd levert dit scepticisme groote moeilijkheden op. Twee wegen staan open.

Wie zich streng bepaalt bij de „historische kern” zal een *christendom zonder Christus*, een evangelie van Gods liefde en van Gods rijk en heil moeten prediken en Jezus op zijn hoogst als getuige en voorganger van deze geloofsovertuigingen en geloofsverwachtingen en als prediker van de eischen van dat evangelie kunnen waardeeren. Bijzondere nadruk kan echter bij deze sterke reductie van het historisch evangelie op de persoonlijkheid van den prediker niet gelegd worden. ²⁾

De andere weg is die der radicalen. Men laat den historischen Jezus aan de historici over, aangezien nooit een werkelijk vast en werkelijk bevredigend resultaat langs den historischen weg te verkrijgen is en de religieuze overtuiging onmogelijk afhankelijk gemaakt kan worden van de telkens wisselende uitkomsten van de historische critiek of van de autoriteit van deze of gene geleerde, die misschien het (voorloopig bevredigend) bewijs kan leveren, dat wij van het oorspronkelijk evangelie toch talrijker en belangrijker dingen „weten”, dan de sceptici meenen. Men laat dus „Jezus” los en geeft zich over aan den nieuwtestamentischen „Christus”, aan de groote, verheven gestalte, die in elk evangelie en in de brieven ons tegemoet treedt, die tevens de Christus van alle tijden is en die zijne heerlijkheid en zijne genade ook in een Augustinus, een Luther, een Pascal openbaar kan doen worden, de tegenwoordig veel omstreden *Christus der „Rechtsmoderneren”*. ³⁾

¹⁾ De meest bekende vertegenwoordigers: W. WREDE, „Das Messiasgeheimnis in den Evangelien 1901”; J. WELLHAUSEN, „Das Evangelium Marci” ² 1909, Einleitung in die drei ersten Evangelien ² 1911; R. BULTMANN, „Geschichte der synoptischen Tradition” 1921, het meest stimulerende en belangrijkste boek op het gebied der evangelieën-critiek uit de laatste jaren; verder H. OORT, „Wat weten wij van Jezus?” Baarn 1911; A. LOISY, „La légende de Jésus” (Rev. d’hist. et de Lit. rel. 1922).

²⁾ Zie A. BRUINING, „Jezus van Nazareth en ons geloofsleven” (Christus-beschouwingen onder Modernen p. 1 v.v.).

³⁾ Zie PROOST t.a.pl. 46 e.v., bovenal ROESSINGH in deze brochure, voorts „Het rechtsmodernisme” 1920 en „Het modernisme in Nederland”

Nog eene, bekende en belangrijke groep, waarvan echter tegenwoordig iedereen „weet”, dat ze afgedaan heeft, schijnt over te blijven, instaannde tusschen de half-orthodoxe en de sceptisch-rechts-moderne groepen, de classieke groep van liberale *Jezus-theologen*.¹⁾ Van de ethisch-orthodoxen onderscheiden zij zich hierdoor, dat zij de zuivere menscheijkheid van Jezus handhaven. Jezus de „heilige mensch” is het hoogste attribueet, dat zij hem toekennen; overigens worden alle dogmatische en mythische elementen met beslistheid „afgetrokken”. Maar met even groote vastheid van overtuiging wordt een zeer belangrijke rest als historisch betrouwbaar voorgesteld. Scherp en harts-tochtelijk keert men zich tegen de radicale mythenetheorie, evenzeer tegen de sceptici, die in het schrappen van echte overleveringen veel te ver gaan. Met wetenschappelijke middelen is het bewijs te voeren, dat de historische Jezus voor ieder, die zien wil, een duidelijk kenbare figuur is, die in hare historische verschijning ons treft als eene openbaring Gods. Alle elementen, die ons vreemd aandoen, hooren òf in de mythe òf in de dogmatiek thuis of zij zijn ook in het oorspronkelijk evangelie onwezenlijk en secundair. Het resultaat van het onbevooroordeeld onderzoek is ook voor ons „aannemelijk” of zonder moeite „aannemelijk” te maken.

Deze historische Jezus dus, de schepper van de christelijke wereldreligie, is voor alle tijden, en ook nu nog, de „Begründer unseres Glauben unseres inneren Lebens, der Führer der Zeiten und Völker zu Gott.”²⁾ Hij is juist die persoonlijkheid, die tot de moderne menschen spreekt; dat wij zijn heilswerk en de Christustheologie ter zijde laten, beteekent het afwerpen van ondragelijke lasten. Maar zulk een reële historische figuur hebben wij ook bepaald noodig; het inzicht in de ongeschiedkundigheid van zijn bestaan zou een onnoemelijk verlies voor ons worden. De christelijk-religieuze gedachtenwereld is zoo geweldig groot, gaat dermate het algemeen menscheijke en het gewone te boven, dat zij noodzakelijk ineen zou storten, als zij

1922, p. 219 e.vlg.; I. A. C. de Fetter in „de Hervorming” 1923, No. 22. In Deutschland schijnt BULTMANN dezen weg te willen opgaan, vgl. Christl. Welt 1922, col. 741. Van oudere literatuur is zeer belangrijk I. G. BOEKENOOGEN, „Christologische beschouwingen” (Theol. tijdschr. 1892, 147—169).

¹⁾ Als vertegenwoordigers noem ik: A. HARNACK, „Das Wesen des Christentums” 1900; R. OTTO „Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung”, Göttingen, 1902; BOUSSET, „Jesus” 1904; H. WEINEL, „Jesus im 19. Jahrhundert”; B. DÖRRIES, „Jesus” (Bücherei der Volkshochschule Bd. 42), Leipzig 1922. Ook dit laatste boek is warm aan te bevelen; het bevat veel schoons.

²⁾ Z. A. MEYER, „Was uns Jesus heute ist” (Religionsgesch. Volksb. 1907, 41 e.v.); W. BOUSSET, „Jesus” (zelfde serie) 1904, p. 102. Zie nog H. WEINEL, „Ist das „liberale” Jesusbild widerlegt?” 1910; Antwort: nein!

haren levenden drager zou missen. De persoonlijkheid van Jezus verleent aan zijne woorden haar kracht.¹⁾

Tegen deze positie der Leven-Jezus-theologie wordt echter sinds 15, 20 jaren van alle kanten storm geloopt. Orthodoxen en radicalen van alle schakeeringen zijn het er over eens, dat dit standpunt en in wetenschappelijk-historisch en in religieus-dogmatisch opzicht ontoereikend is. Deze Jezus is geen „historische” figuur, maar is voor ons, beter voor een geslacht van „modernen”, dat langzamerhand voorbijgaat, aannemelijk „gemaakt”; hij is de weerspiegeling van een bepaald modern (intuschen verouderd) ideaal, ten onrechte zijn essentiële dogmatische trekken (aldus de orthodoxen), essentiële „antieke” trekken (aldus radicale, sceptische, ook orthodoxe onderzoekers) geschraapt; ten onrechte wordt die ethisch-religieuze prediking van Jezus als het wezen „des Christendoms” voorgesteld (zie de critiek op Harnack's boek „Das Wesen des Christentums”). Onmogelijk is ook de eisch, dat wij menschen van heden ons geloof zouden grondvesten op de autoriteit van een mensch, die 19 eeuwen geleden geleefd heeft. De religieuze grondfout is de vereering van een mensch; deze Jezus-theologie is menschen-aanbidding (aldus orthodoxen enz., radicalen, niet-christelijke idealisten enz.). Al wordt van de Leven-Jezus-theologie dikwijls eene caricatuur gemaakt,²⁾ ook in hare echte en classieke gedaante is zij stellig eene onmogelijkheid geworden.

Met de vaststelling van een sceptische en een (het evangelie) moderniseerende groep is echter de rij van niet-extreme Jezus-onderzoekers nog niet uitgeput. Er zijn nog zekere schakeeringen te noemen, die minder sceptisch gestemd en toch niet met de classieke leven-Jezus-theologen te vereenzelvigen zijn, wier characteristicum het is, dat zij meer of minder sterk op zekere „antieke” en voor ons vreemde elementen in de overlevering de nadruk leggen en deze als zeer belangrijk in het historische Jezusbeeld doen gelden. Men kan deze groep met een niet absoluut treffende naam de *eschatologische* school noemen: J. WEISS en

¹⁾ Cf. P. KIRMS, „Würde das Christentum noch Bestand haben, wenn Jesus nicht gelebt hätte?” Heidelberg 1911; A. v. WIJK, „Wat wij verloren en wat wij behielden” (Christusbeschouw. ond. Mod., 79—132). Zie voorts mijn artikel: „Hauptprobleme der neutest Wissenschaft der Gegenwart” (Religion u. Geisteskultur 1914, 217 e.v.)

²⁾ Caricatuur is het wanneer men beweert, dat de Jezus van deze richting niets anders zou zijn dan een „mensch of een rabbi”, wiens leer zuiver ethisch was. Bekende critieken zie: B. GRÜTZMACHER, Ist das liberale Jesusbild modern?” (Bibl. Zeit.- u. Streitfrag. 1907); W. v. SCHNEHEN, „Der moderne Jesus-Kult”, 1906; A. DREWS, „Die Christus-mythe passim”; P. J. BOLLAND in zijne aan het Christusprobleem gewijde boekjes.

A. SCHWEITZER zijn er de meest bekende vertegenwoordigers van.¹⁾ Met vrijmoedigheid wordt hier erkend, dat de prediking en het zendingsbewustzijn van den historischen Jezus in hoofdzaak of voor een goed deel aan een eschatologische visie georiënteerd waren en dat de invloed, die van Jezus uitging, in hoofdzaak aan dit profetisch-apocalyptisch karakter zijner prediking toegeschreven moet worden.

De nieuwtestamentische christologie is dan de uitwerking en het product van den indruk die zijn profetisch zendingsbewustzijn gemaakt heeft. De cirkels „Jezus” en „Christus” raken elkander weer of snijden elkander. Deze (meer of minder sterk) eschatologisch getinte Jezus is stellig niet modern; ook de ethische eischen, die uit dat apokalyptische spanningsbewustzijn voortvloeien, laten zich niet langer in een liberaal cultuurideaal invoegen. Dit „antieke” Jezusbeeld kan dan zoo op ons inwerken, dat wij ons van hem afkeeren²⁾ — of dat wij die figuur slechts in een „gelouterde”, „gemoderniseerde” gedaante als drager van ons geloof nog aannemen; eene derde mogelijkheid is, dat wij hem aanvaarden zooals de historie hem voorstelt, omdat wij beseffen, dat de apokalyptische levensfeer, waarin en waaruit Hij leefde, ook voor ons weer beteekenis gekregen heeft, of dat ons geslacht, verloren in de „cultuur” of beu van de cultuur, juist dit evangelie, dat ons roept, eene „andere” wereld te zoeken, van noode heeft!

3.

Talrijke vraagstukken heeft ons overzicht aangeraakt, waarvan twee in bijzonder sterke mate de aandacht van moderne lezers trekken: 1) de *houdbaarheid van de historiciteit van Jezus en de mogelijkheid van eene moderne Jezus-theologie* (al aanvaardt men in hoofdzaak de critiek die op de oud-moderne, liberale Jezus-theologie geoeft wordt), en 2) de *houdbaarheid van eene Christus-theologie op sceptischen grondslag*. Beide thema's zullen ons in het vervolg nog bezig houden.

Aan het geschiedkundig bestaan van Jezus kan m. i. niet getwijfeld worden. De radicale hypothesen zijn ten eenen male ontoereikend gebleken om den oorsprong van de evangelische overlevering en den oorsprong van het Christendom te verklaren. Wanneer ik het resultaat van den strijd om de Christus-

¹⁾ J. WEISS, „Predigt Jesu vom Reiche Gottes”, 1901; A. SCHWEITZER, „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung”, 1913.

²⁾ Vgl. de in het Hibbert Journal 1909 gevoerde discussie over „Jesus or Christ”; ook M. JONES, The N. T. in the 20th century 1914 p. 25 e. volg.

mythe aldus formuleer, wil ik niet den schijn wekken, alsof ik het gewicht van vele bezwaren, die van radicale zijde tegen de voorstelling van een mensch Jezus ingebracht worden, nog al licht tel; integendeel, ik begrijp het radicale betoog ten volle; niettemin wijs ik het af ¹⁾. De belangrijkste argumenten zijn deze: 1) we missen betrouwbare getuigen voor de historiciteit van Jezus; want alle niet-christelijke schrijvers zwijgen over hem ²⁾; 2) de „Jezus” der evangeliën is geen menschelijke leeraar of menschelijke messias, maar een goddelijk wezen in menschengedaante, een mythische figuur, tot wier schepping alle mogelijke mythische, kultische en wijsgeerige denkbeelden en tradities samengewerkt hebben; 3) ook de leer van Jezus mist alle originaliteit; zij is het product van joodsche en hellenistische wijsheid; 4) de door de moderne theologen toegepaste aftrek-methode zou alleen dan geoorloofd zijn, zoo wij op goede gronden de overtuiging hadden verkregen, dat wij in de Evangeliën inderdaad op historischen bodem staan en dus met verhalen te doen hebben, waarbij van geloofwaardigheid en ongeloofwaardigheid in geschiedkundigen zin sprake kan zijn. ³⁾

Al deze bezwaren laten zich echter ondervangen, naar ik nu hoop aan te toonen. Ad 1: ⁴⁾ Dat de grieksche en latijnsche auteurs van de eerste eeuw over Jezus zwijgen, is niet te verwonderen: 1) zijn er weinig geschriften uit dien tijd bewaard; 2) zal het christendom in dien tijd nog niet zoo sterk de aandacht van de geleerden en van het beschaafde publiek getrokken hebben, dat een historicus van deze oostersche religie en van haar stichter notitie had moeten nemen. Immers, Tacitus maakt terloops van Christus en de Christenen gewag; aan de echtheid van de beroemde plaats (Annal. XV 44) hoeft m. i. niet getwijfeld te worden. ⁵⁾

¹⁾ Met het oog op de belangstelling voor deze kwestie, die in de discussie naar voren trad, heb ik dit gedeelte mijner lezing nog wat uitgewerkt.

²⁾ Dit punt bracht in de discussie dr. SAX ter sprake.

³⁾ Dit laatste bezwaar geformuleerd door G. A. v. D. BERGH VAN EYSINGA, „Voorchristelijk Christendom”, p. 148, beter gezegd, door hem overgenomen van J. v. LOON, Theol. tijdschr. 1895, p. 465.

Buiten beschouwing laat ik dus de fantastische bewering, dat het oudste christendom in een kring van Alexandrijnsche theosophen ontstaan zou zijn en het Palestijnsche milieu eene camouflage zou wezen. Bij methodisch geschoolde radicalen vindt men deze „hypothese” dan ook niet.

⁴⁾ De teksten vindt men volledig verzameld bij J. B. AUFHAUSER, „Antike Jesus-Zeugnisse”, (Lietzmann's Kleine Texte etc. 126), Bonn 1913; zie verder H. WEINEL, „Die Geschichtlichkeit Jesu”, Langensalza 1920 (materiaal in duitsche vertaling voor populaire lezingen en cursussen). Eene philologisch-historische verhandeling z. K. LINK, „De antiquissimis veterum quae ad Jesum Nazarenum spectant testimoniis (Religiongeschichte. Versuche u. Vorarbeiten XIV 1) Giessen 1913.

⁵⁾ J. J. HARTMAN, „Honderd jaar geestelijk leven in den romeinschen tijd”, 1918, 307, LINK t.a.pl. 61 v.v.

Van veel grooter gewicht is het zwijgen van *Josephus*. Ik veronderstel hierbij, dat de bekende plaats (Oudheden XVIII 3:3) onecht is, al lijkt mij de hypothese, dat die passage, die natuurlijk het werk van een Christen is, eerst een echt relaas over Jezus inhield, dat echter van wege zijnen voor Christenen ergerlijke inhoud verwijderd werd, niet onmogelijk.¹⁾ Ook de aanduiding van Jakobus, als den broeder van den zoogenaamde Christus (Oudheden XX 9, 1), kan als onecht ter zijde gelaten worden. Dan zijn toch verscheidene verklaringen mogelijk voor het zwijgen van den joodschen historicus. Hij kan de christelijke beweging en haar stichter van te weinig beteekenis geacht hebben, met name voor zijne romeinsche en grieksche lezers. Maar hij kan ook opzettelijk over beiden gezwegen hebben, omdat hij hen haatte, of omdat hij het feit wilde verdoezelen, dat het christendom, dat al verdacht werd van oproerige propaganda en vijandige gezindheid jegens den staat, uit het jodendom was voortgekomen.

Wanneer *Josephus* wel van Johannes den dooper gewaagt (Oudh. XVIII 5, 2), zoo was het toch niet gemakkelijk, ook Jezus' prediking van alle messiaansche en eschatologische elementen te ontdoen, zooals *Josephus* dat ten opzichte van Johannes gedaan heeft. Geheel en al wordt het radicale argument van zijne bewijskracht beroofd door de overweging, dat *Josephus* óók zwijgt 1) over al die secten, waaruit volgens vele radicalen het christendom zou voortgekomen zijn, Nasareners, Christusvereerders, deelgenooten van een voorchristelijke Jezus-cultus en óók zwijgt 2) over al die eschatologische messiaansche bewegingen binnen het kader van het jodendom, wier bestaan voor ons door de joodsche apocalypsen gedocumenteerd is. Hij zwijgt dus niet alleen over den Jezus der evangeliën, maar ook over verwante richtingen en secten, die volgens de hypothese der radicalen en volgens historische overlevering al in zijn tijd bestaan moeten hebben. Slechts één ding laat zich met zekerheid uit de houding van *Josephus* en andere schrijvers opmaken: met name dat het optreden van Jezus geen zoo groot opzien in heel Palestina en heel Syrië gebaard kan hebben als de evangeliën (niet alleen Johannes) het doen voorkomen, en dat ver-

¹⁾ Aldus b.v. R. STECK, *Protest. Monatsh.* 1912, p. 1 v.v.

Josephus zou Jezus voorgesteld kunnen hebben als tovenaars en als dwaalleeraars die de Joden trachtte op te wekken, hun wettelijke gebruiken los te laten, misschien ook als bedrieger en oproermaker. Verdedigers van de echtheid van het stuk: F. C. BURKITT, *Josephus and Christ* (Theol. tijdschr. 1913, 135—144); A. Harnack, *D. jüd. Geschichtsschreiber Josephus u. Jesus Christus* (Internat. Monatsschr. f. Wiss. Kunst u. Technik 1913, col. 1037—1068); W. E. Barnes, *The testimony of Josephus to Jesus Christ* (Soc. f. promot. of Christ. Knowledge) 1920. R. Laqueur, *Der jüd. Historiker Flav. Jos.* 1920.

halen als die van de wonderbare spijziging van vele duizenden en de opwekking van Lazarus, gebeurtenissen die toch heel de toenmalige wereld in rep en roer hadden *moeten* brengen, legendar zijn.

Dat de *Talmud* over Jezus zwijgt, is niet vol te houden.¹⁾ Dat hij niet vaker van Jezus en zijne discipelen gewag maakt, is heel goed uit de toepassing eener opzettelijke en tendencieuse redactie op *Mischna* en *Talmud* te verklaren.

Ad. 2: dat talrijke mythen en legenden hun neerslag in de evangeliën gevonden hebben, dat reeds Marcus daarom een mythisch boek is, wordt ook door mij erkend.²⁾ Maar de evangeliën bevatten ook omvangrijke *stoffen van niet-mythischen aard*, a), stoffen die met een mythische of cultische traditie niets te maken hebben: heel de traditie, waarin Jezus geteekend wordt als een gewoon mensch, als een rabbi, als een wijze, als een profeet, die predikt, die strijd voert tegen de andere rabbiën, als een geroepene en gezondene, die zich verzet tegen hen, die niet geroepen zijn; hierbij valt nog bijzonder op te merken, dat op den inhoud gezien, deze didaché van Jezus voor een groot deel van cultische en christologische elementen en tendenzen vrij is, buiten den Christus en zijnen cultus omgaat. Maar er zijn b) ook stoffen aanwezig, waaruit blijkt, dat Jezus zelf van een cultische vereering van zijn persoon niets heeft afgeweten of deze direct verboden heeft (Mk. 10 : 18, 15 : 34, 10 : 40, Mt. 11 : 19, Mk. 3 : 21 Mt. 7 : 21-23 e.a.³⁾).

Hier laat zich nu heel goed een antwoord op de belangrijke tegenwerping van ds. SAX invoegen: dat het toch eigenaardig is, dat met de mysteriën tegelijkertijd een historisch persoon optreedt, in *wien dit alles precies uitkomt*. „Precies” is de overeenkomst alleen tusschen zekere profetische voorspellingen en die evangelische pericopen, die de vervulling aantoonen, maar waarschijnlijk naar het voorbeeld dezer bijbelplaatsen gevormd of gestyleerd zijn; ook de overeenkomst tusschen evan-

¹⁾ Zie de teksten bij Aufhauser t.a.pl. p. 38 v.v. en nog beter bij H. L. STRACK, *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*. Leipzig 1910. Verder: R. T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, London 1903 en artikel: *Christ in Jewish literature* in: J. Hastings's Dictionary of Christ and the Gospel II 876-882.

²⁾ Zie M. DIBELIUS, *Formgeschichte des Evangeliums* 1919 p. 82 vv.

³⁾ Verg. de veel omstreden zoogenaamde „grondzuilen” van P. W. SCHMIEDEL, *Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart* 1906 en *Encyclop. Biblica* vol. II col. 1872v.v.; verder H. Meltzer, *Zum Ausbau der Grundsäulen* (Prot. Monatsh. 1911, 461 v.v.), waarvan enkelen nog altijd vast staan, omdat men ze alleen met behulp van erg fantastische exegese te niet kan doen.

gelische en paulinische leermotieven en overgeleverde joodsche en synkretistische speculaties (menschenzoon, messias, logos, goddelijke heiland) — ook hier is de evangelische overlevering verrijkt met vaste dogmatische en cultische motieven. Deze speculaties zijn echter niet gelijktijdig met den historischen Jezus ontstaan, maar voor een deel veel ouder, en de verschijning van Jezus is het, die hun nieuw leven inblies en de aandacht op hen vestigde. Eene nauwkeurige vergelijking leert echter, dat van volledige identiteit dezer speculaties met de gestalte van den historischen Jezus geen sprake kan zijn. Zijn beeld onderging eene belangrijke verandering bij dit proces, en er moesten zekere uitspraken van hem en karakters trekken weggedoed of door „exegese” onschadelijk gemaakt worden, ten einde de uitkomst „precies” te doen uitkomen.

Ad 3: de bestrijding van de originaliteit van de „leer van Jezus” berust voor een goed deel op een zeer oppervlakkige en dilettantische toepassing van de „parallelten” en „analogiën” uit de joodsche en hellenistische literatuur. Men ziet over het hoofd 1) dat vele talmudische parallellen van veel latere dagteekening zijn, t.w. aan rabbijnen toegeschreven worden, die eerst in de 2e, 3e, 4e eeuw geleefd hebben, 2) dat strekking en inhoud van de parallele rabbijnsche uitspraken veelal van die der evangelische woorden nogal verschilt, 3) dat de geestelijke structuur van het talmudische jodendom in veel opzichten aan die van de evangeliën totaal vreemd en tegenovergesteld is, 4) dat ook wanneer werkelijk analoge uitspraken uit de joodsche literatuur aan te wijzen zijn, daaruit ten opzichte van de historiciteit van Jezus niets valt af te leiden: want, indien aan Hillel en aan Jezus analoge of idente woorden toegeschreven worden, is niet in te zien, waarom Hillel wel en Jezus niet historisch zou zijn: integendeel, het waarschijnlijke is, dat Jezus evenzeer een historische figuur is als Hillel of Akiba.

Ad 4: reeds in het voorafgaande meen ik al „goede gronden” voor de overtuiging aangehaald te hebben, dat wij in de evangeliën niet alleen mythisch-legendaire, maar ook historische overleveringen voor ons hebben, zoodat wij zelfs het recht bezitten om in tegendeel te betoogen: de *radicale hypothese* zou alleen dan geoorloofd zijn, zoo wij op goede gronden de overtuiging hebben verkregen, dat wij in de evangeliën op zuiver mythischen bodem staan en dus uitsluitend met verhalen te doen hebben, waarbij van geloofwaardigheid in geschiedkundigen zin geen sprake kan zijn. Ten bewijze dat de probleemstelling van van Loon (en van dr. G. A. v. d. Bergh van Eysinga) niet juist is, zijn echter nog meer en (gedeeltelijk) nog sterkere argumenten aan te voeren.

Naast de zeer omvangrijke overlevering aangaande den leeraar Jezus, die noch in beginsel noch in haar totaliteit naar het gebied der sage verwezen kan worden, staat de even belangrijke overlevering van *Jezus, den geneesheer*. Slechts een verouderd scepticisme of rationalisme, zal alle genezingen, die aan Jezus toegeschreven worden, voor „wonderen” en daarom voor mythen verklaren. De overlevering toont ons niet alleen een Godmensch, die door zijne goddelijke macht over de natuur heerscht en de duivelen uitdrijft, maar tevens een echt oosterschen profeet, die een in de diepten van zijn religieusen aanleg verankerde geneeskracht bezit — men denke aan de wonderverrichtende rabbi's in Palestina en in Oosteuropa of aan de wonderdaden der sheiks onder de mohammedanen.

Nog gewichtiger zijn de volgende overwegingen. Volgens sommige radicalen zou de idee van den Christus die al op aarde verschenen is, het werk van exegeten geweest zijn, die uit de profetie in Jes. 53 opmaakten, dat de lijdende knecht of de messias al verschenen was of die met beroep op Jes. 53 en verwante overleveringen verkondigden, dat de in heidensche culten vereerde, stervende en herrijzende God in waarheid de knecht van Jahweh en de Christus van de joodsche speculatie was. Anderen weer meenen, dat in de Christusfiguur verscheidene gestalten samengevloeid zijn, o.a. ook het ideaal van den wijze in de stoische filosofie en de lijdende rechtvaardige van Plato en dat de ouderdom van deze idealen en van de mythen waarmede ze gecombineerd werden, voor de propagandisten van het nieuwe geloof het makkelijk maakte, het te doen voorkomen als ware die ideale goddelijke figuur werkelijk in het verleden ergens opgetreden. Maar een dergelijk proces zou misschien mogelijk zijn, indien 1) die historische verschijning in een grijs of een onbepaald verleden geplaatst was en niet in een bepaald historisch tijdperk en wel in een jong verleden dat met den tegenwoordigen tijd nog door een maar kleine reeks van overleveringsdragers verbonden was, en indien 2) — en hier ligt de rots waarop de radicale hypothese schipbreuk moet lijden — niet de figuur van den *joodschen messias* de ruggegraat vormde van de nieuwtestamentische heilandsgestalte. Wie immers de joodsche psyche en het karakter van de joodsche messiasverwachting kent en overweegt, die wéét, dat onder Joden en in eene wereld, waar Joden woonden en de joodsche oorkonden verspreid waren, de verkondiging, de Christus *is* gekomen, slechts dan opkomen en geloof vinden kon, indien eene historische figuur als drager van die waardigheid aangewezen kon worden. Overal waar men zich met de messias-idee bezig hield, wist men dat de messias *nog niet* gekomen was en vroeg men zich af, welke de voorwaarden zouden zijn voor zijne komst, aan welke kenteekenen hij te

herkennen zou zijn, wanneer hij zou komen, en op welke wijze hij zijne roeping zou ten uitvoer brengen. ¹⁾ Eene figuur der verbeelding is alleen de Messias die nog komen moet, de Messias, van wien getuigd wordt, dat hij al gekomen is, kan niet anders dan eene bepaalde geschiedkundige persoonlijkheid geweest zijn.

Het gewicht van deze argumentatie wordt ook door dr. G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA erkend; alleen meent hij eene compromitterende parallel te kunnen aanwijzen, die haar alle bewijskracht ontnemt, namelijk de aethiop. Henochapocalypse 71: 14, waar Henoch, dus stellig eene mythische figuur, verheven wordt tot „menschenzoon” ²⁾. Het is echter niet moeilijk aan te toonen, dat dit geschrift geenszins deze beteekenis voor de omstreden kwestie heeft. 1) mag niet over het hoofd gezien worden, dat de schrijver van dit hoofdstuk stellig in Henoch eene historische persoon gezien heeft — hiermede vervalt reeds de „parallel”, 2) maakt de voorstelling „Henoch is de menschenzoon” gansch den indruk van eene vluchtige combinatie te zijn, die aan de voorafgegangene visioenen heelemaal vreemd is, die ook in het vervolg geen rol meer speelt en bovenal in de geschiedenis geenerlei uitwerking gehad heeft: eene propaganda ter bevordering van het geloof in de messianiteit van Henoch en eene gemeente van Henoch-geloovigen, die bereid zouden geweest zijn, ter wille van hunne overtuiging hun leven te offeren, heeft nooit bestaan. Bij nadere overweging dient die Henochplaats veeleer ter bevestiging, in ieder geval ter illustratie mijner argumentatie. ³⁾

Derhalve blijft de stelling gehandhaafd, dat het geloof in Jezus als den Christus alleen dan onder Joden ontstaan en in de joodsche en hellenistische wereld zich uitbreiden kon, indien en de propagandisten en de proselyten dezer beweging doordrongen waren van de meening, dat deze Jezus eene reële persoonlijkheid was, die onlangs in Palestina geleefd had. Nog eene psychologische overweging is hier aan toe te voegen. Het oudste christendom is eene *religie van martelaren*. Geen martelaarsidee, geen martelaarslegende, maar overlevering van een geschiedkundige martelaar, die onder Pontius Pilatus zijn leven

¹⁾ Zie b.v. J. KLAUSNER, „Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten”, Berlin 1904; P. VOLZ, „Jüdische Eschatologie von David bis Akiba”, 1903. Ter staving van mijn betoog verwijst ik naar teksten als Psalm. Salomo 17 en 18 en de overleveringen betreffende Bar Kochba.

²⁾ Nieuw Theol. tijdschr. 1919, 274 vv.

³⁾ Ten overvloede vermeld ik nog, dat R. Charles (Pseudegrigraapha of the O. T. 237) vermoedt, dat oorspronkelijk niet gelezen werd: „gij zijt de menschenzoon”, maar „dit is de menschenzoon”!

gegeven had, vormt het voorbeeld, dat de ten doode toe vervolgde geloovigen geïnspireerd en hun moed heeft ingegeven.¹⁾

Maar ook afgezien van den bijzonderen aard van de messias-idee, verlangt de structuur van de oudste christelijke gemeente de erkenning van het geschiedkundig bestaan van Jezus. Die gemeente toch onderscheidt zich heel duidelijk van alle andere zuiver joodsche of joodsch-hellenistische kringen en stroomingen; *ten eerste* door het enthousiasme, waarmede de eschatologische dingen verwacht worden en door de intensiteit van hare heils-verzekerdheid²⁾ en *ten tweede* door de nergens zoo sterk aanwezige energie, waarmee de ceremoniële verplichtingen teruggedrongen of opgeheven worden en de vroomheid weer teruggebracht wordt tot de groote religieus-ethische eischen der profeten. Deze verscheidenheid wordt alleen verklaarbaar, als wij de overlevering aanvaarden, dat Jezus het geweest is, die door zijne prediking en door den indruk die van zijn persoonlijkheid uitging, het messiaansche enthousiasme bij zijne volgelingen opwekte en de reformatie van het ethisch-religieuze leven inleidde, waardoor de rituele elementen in de godsdienstige overlevering en in de levenshouding der Joden uitgedreven konden worden.

Deze constructie lijkt mij de eenige te zijn, die de bronnen geen geweld aandoet en psychologisch en historisch aannemelijk is. Daartegenover is de radicale mythentheorie niet in staat te verklaren, hoe zonder toedoen van eene profetische figuur eensklaps uit het toenmalige jodendom eene beweging als het christendom zou ontstaan zijn, en waar dan dit élan, dit enthousiasme, deze martelaarsblijdschap, dit uithoudingsvermogen vandaan zou gekomen zijn!

Reeds deze aanduidingen doen zien, dat langs den hier aangewezen weg belangrijke resultaten te verkrijgen zijn. Het scepticisme, ook dat van PROOST of BULTMANN, dient afgewezen te worden.³⁾ Het blijkt mogelijk te wezen, een historische persoonlijkheid van zeer markante trekken uit de evangelische overlevering te reconstrueeren en een nauw verband tusschen zijn levenswerk en het geloof der gemeente te leggen. Onbetwifelbaar historische gegevens zijn:

1) de *profetisch-apocalyptische prediking*, waardoor eene

¹⁾ Men vindt dit argument nader uitgewerkt bij G. BALDENSPERGER, Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate (Revue d'histoire et de philos. relig. de Strasbourg) 1923.

²⁾ Men leze de apocalypsen van Baruch en Esra en vergelijke de pessimistische stemming in beiden met de enthousiaste stemming die uit de apocalypse van Johannes tot ons spreekt!

³⁾ F. DIJKEMA, „De Christus des geloofs en de Jezus der historie” (Gids 1922 I, 94—120) komt mijn standpunt in deze meer nabij.

messiaansche reveil-beweging in het leven geroepen werd; 2) *de profetisch-reformatorische prediking*, waardoor de reductie van de joodsche religieuze traditie tot enkele algemeen geldige grondbeginselen geschieden kon (Mk. 12 : 28^{vv}, 7 : 14^{vv} Lk. 15, Mt. 7 : 12 etc.) 3) *eene persoonlijkheid*, die zich tot deze tweeledige verkondiging geroepen wist en die hare volgelingen door de bezielende kracht, die van haar uitging, aan zich te verbinden wist. Open blijven talrijke vragen — naar de betrouwbaarheid van dit of dat genezingsverhaal, naar de echtheid van menige gelijkenis, van menig woord, met name van alle woorden, die een hooger dan menschelijk-profetisch zelfbewustzijn aan Jezus toeschrijven (alle getuigenissen van zijn Godszoonschap, alle menschenzoonspreuken, de meeste messias-getuigenissen). Maar al kan het twijfelachtig lijken of Jezus zich zelf den „menschenzoon” genoemd en zelf op ondubbelzinnige wijze zich als messias geopenbaard heeft — in ieder geval heeft de *geheele christologische traditie* in en buiten de evangeliën als *uitvloeisel en als interpretatie van het zendingsbewustzijn van den historischen Jezus* te gelden. Om historische en psychologische redenen is te postuleeren, dat de omgeving van Jezus een sterke profetische inslag in hem bespeurd heeft, dat het duidelijk besef haar bezielde van een afstand tusschen Hem en zijn volgelingen, van een „geheim” in zijn wezen ¹⁾, en dat zij — misschien reeds tijdens zijn leven — zich opgewekt gevoelden en pogingen deden deze indrukken te interpreteren.

Er werd bij de discussie te Arnhem door verschillende deelnemers de vraag gesteld, hoe dan de oorsprong van het messiasgeloof en die van het geloof in de opstanding en überhaupt die van het paulinisch-johanneische Christusevangelie verklaard moest worden.

Wegens gebrek aan plaatsruimte moet ik hier met de volgende aanduidingen volstaan.

Dat Jezus in de een of andere vorm aanspraak op de messiaswaardigheid gemaakt heeft, ten overstaan van zijne discipelen en ten overstaan van zijne rechters, lijkt mij waarschijnlijk. Alleen dan wordt zijne veroordeeling als „Koning der Joden” en de herleving van het enthousiasme zijner discipelen en het geloof in zijne opstanding en verheerlijking eenigszins begrijpelijk. De vorm, waarin hij zijn messiasbewustzijn gekleed zal hebben, is volgens de waarschijnlijkste uitlegging, die van den *messias futurus*, van den man, die bij het begin van den messiaanschen tijd tot messias verheven zou worden ²⁾; want tijdens zijne

¹⁾ Ik denk hier voornamelijk aan de uiteenzettingen van R. OTTO, „Das Heilige” Kap. 21: Divination im Urchristentum.

²⁾ De beste uitlegging van deze idee vindt men in de boeken van JOH. WEISS, b.v. „Predigt Jesu vom Reiche Gottes”, 1901 en „Die Schriften des Neuen Testaments: Die synoptischen Evangelien”, b.v. op blz. 146 vv.

aardsche werkzaamheid bezat hij maar enkele van de „gaven en kenmerken van den messias”. Gesteld, dat wij nog sceptischer over de messias-perikopen moesten denken,¹⁾ zoo moest ook dan verondersteld worden, dat zijn optreden toch van dien aard geweest was, dat de discipelen, hetzij voor, hetzij eerst na zijn heengaan, daardoor tot de belijdenis gedrongen werden: wij hebben den messias gezien. De verschijningen veronderstellen in ieder geval, dat Petrus en de andere mannen en vrouwen, die Jezus gevolgd waren, worstelden met de overtuiging, dat hij eene bijzondere zending te volbrengen gehad had en dat hij de Uitverkorene Gods geweest moest zijn. In hen, die Jezus met groote geestdrift gevolgd waren, moet het eerst de intuïtie ontstaan zijn, dat hij nochtans de messias was en dat hij leefde om aanstonds zijne volle messiaansche glorie te openbaren, en in hen moet dit inzicht zich het eerst in visioenen verlicht hebben. De paasch-overleveringen zijn ons alleen in den vorm van legenden bewaard, maar een historische kern is te postuleeren en talrijke analogiën in de overlevering van visionaire personen veroorloven het ons, concrete gissingen te opperen²⁾. Heel onzeker lijkt mij de overlevering van het leege graf en van de „opstanding” uit het graf. De overtuiging „Hij leeft”, „Hij is verhoogd in den hemel” lijkt mij ouder dan die „Hij is opgestaan”. Op nadere formuleering hebben heel waarschijnlijk overleveringen van een gestorven en herrezen god of heilbrenger belangrijken invloed uitgeoefend. (cf. Hosea 6 : 2, Mt. 12 : 40, Mk. 8 : 31 par.).

Zoodra de overtuiging zich gevestigd had, Hij is de Christus, Hij leeft, Hij „komt” (terug), kon het niet anders of uit de overgeleverde messias- en heilbrenger-speculaties werden talrijke assimileerbare motieven op hem overgedragen. Paulus onderstelt al eene oud-apostolische, zij ’t ook zeer fragmentarische christologie; hij heeft op grond van een rijker schat van Messias-motieven, van grootere bedrevenheid in het opspeuren van messiaansche bewijspplaatsen in het Oude Testament en — last not least — gedreven door een zeer persoonlijke mystieke beleving, waarvan hij de interpretatie gaf, dat hij omgang had met den pneumatischen Christus, deze apostolische Christologie in nieuwe, in hoogere, in mystieke banen geleid. Dat hij den mensch Jezus niet gezien had, vergemakkelijkte hem zijne taak. Johannes is op dezen weg voortgegaan en heeft nog sterker en nadrukkelijker dan Paulus de verschijning van Christus en de Christus-ervaringen in het licht van den Logos, van de Wijsheid en van

¹⁾ Zie R. BULTMANN, „Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu und das Petrusbekenntnis” (Zeitsch. f. neutest. Wiss. 19, 165 vv.; daartegen: W. MUNDLE, „Die Geschichtlichkeit des messianischen Bewusstseins Jesu” (t.a.pl. 21, 299 vv.).

²⁾ Zie A. MEYER, „Die Auferstehung Christi” 1905.

den oud-oosterschen Heilbrenger geplaatst. Het verband tusschen den historischen mensch en den goddelijken Christus is bij beiden zeer los; maar het bestaat; wat beiden verbindt, is het sterven, de overgave aan de goddelijke leiding en de Christuswaardigheid, de door het aardsche werk verdiende verhooging, waarbij in de johanneische theologie nog komt de vervulling eener zending met woord en daad op aarde.

4.

Wat beteekent nu deze teekening van den Jezus der historie voor het Christusprobleem, dat ons bezig houdt. De traditioneele critiek (van rechts en van links) op den „liberalen” Jezus geöfend, vervalt. Onze Jezus is geen rabbi zonder meer, die voor ons onbelangrijk is geworden, maar ook geen fantasieproduct van de moderne (intusschen al verouderde) liberale cultuur-theologie. Hij vereenigt in zijne verkondiging zeer zeker elementen, die ten nauwste verwant of ident zijn met de groote religieuze grondbeginselen van de oudmoderne, liberale theologie, en die geen wetenschappelijke methode uit het oorspronkelijke evangelie wegcijferen kan, met heel anderssoortige trekken, die een oudmoderne mogelijk té „historisch”, vreemd en niet aannemelijk toeschijnen, tendenzen, die tegen de cultuur ingaan, ideeën, die maar al te antiek, al te oostersch zijn, karaktertrekken zelfs, die ons eenigszins verlegen maken (Mk. 1 : 35 vv., 3 : 31 vv., Mt. 15 : 21 vv. en Mk. 11 : 12-14). Terecht opperde prof. LINDEBOOM in het Arnheemsch debat het bezwaar, dat een Jezus, die ons „aannemelijk” toeschijnt, de verdenking wakker roept, dat hij aannemelijk „gemaakt” is.

De waarde nu van deze historische figuur voor de praktijk, ondanks hare „historische” trekken, lijkt mij nochtans bijzonder groot. Het zou voor de christelijke prediking stellig een groot verlies wezen, als wij dezen historischen Jezus zouden moeten schrappen. De van profetischen geest bezielde prediker van het komende rijk, de man der ontferming en de man, die zoo harts-tochtelijk toornen en strijden kan, de man die zich geheel en al toevertrouwt aan de leiding des Vaders en ook de zijnen leert, zich met geheel hun hart aan den Vader over te geven, de man die met macht, hem van boven gegeven, „daemonen” uitdrijft en evenzeer met gezag de „schriftgeleerden” weerlegt, die leert, dat de weg naar het leven leidt door den dood en die zelf, nadat hij de laatste menschelijke gevoelens heeft overwonnen, als een held den weg des martelaars opgaat — wie durft zeggen, dat zulk een karakterbeeld niet in staat was om ook ons geslacht, jongen en ouden, te boeien, wakker te schudden, te beschamen,

te verdeemoedigen, te verpletteren, te verheffen en te verlossen? ¹⁾

Ook deze Jezus kan voor ons nog „levend” gemaakt worden en kan nog „tot ons spreken”. Het belangrijke lijkt mij te zijn, dat we hier een ethisch-religieuze leer vinden, die verankerd is in een bepaald zendingsbewustzijn en die hare illustratie vindt in het leven, in de daden, in de geschiedenis van den leeraar: de historie van Jezus is de geschiedenis van een held, een profeet, een martelaar.

Zeker, hier laat zich tegen inbrengen: deze Jezus is niet de cosmische Christus, de goddelijke heiland, het lam gods, dat de zonden der wereld wegneemt, nog niet de Christus die geest is en die door de eeuwen heengaat, die tegenwoordig zijne Kerk regeert, die ons nabij is, de Christus intercessor en de Christus consolator; al deze grootsche, ons hart verheffende en onze fantasie stimuleerende concepties gaan in hem niet op — al vinden zich misschien enkele aanknoopingspunten er van reeds in zijn zelfbewustzijn. De „Christus” is veel geweldiger, veel grootscher, veel majestueuzer dan „Jezus”; Hij voldoet in nog sterkere mate aan de behoeften van den heilbegeerigen mensch. Ik ben het hier met R. PAULUS hoegenaamd niet eens, hij maakt het stuk leven, waarin Jezus en Christus met elkaar verbonden zijn, veel te groot en houdt niet voldoende rekening met het feit, dat de nieuwtestamentische Christus bovenal in een heel andere sfeer getransponeerd is, dan die waarin Jezus leefde.

Wat zullen wij, Jezus-theologen, dan doen? Moeten wij ons bepalen tot Jezus met het pijnlijk gevoel, dat zij die den Christus hebben, nog meer kunnen geven dan wij, of kunnen ook wij naast Jezus ook den Christus prediken?

Er staan hier m. i. twee wegen open. Er zullen menschen zijn, die verklaren: ter wille van de zuiverheid van onze prediking moeten wij ons er toe bepalen, den God te verkondigen en te leeren beleven, dien ook Jezus diende en door wien Jezus gegrepen was, en van den Geest te getuigen, die Jezus bezielde, en van alle Christusideeën, die in Jezus niet goed opgaan, af zien, hoe groote aantrekkingskracht deze ideeën ook bezitten mogen. Voor- en nadeel van zulk een standpunt behoeft niet nader toegelicht te worden. Een betoog, dat zulk een wijze van evangelieverkondiging voor onhoudbaar of verkeerd of religieus en ethisch onvruchtbaar acht, houdt geen steek en zal op hen,

¹⁾ Zie de voortreffelijke (in sommige opzichten wat eenzijdige) karakter-schets van K. WEIDEL, „Jesu Persönlichkeit”, Halle ²1913; ³1921; verder H. Behrens, „Persoonlijk getuigenis van een leek betr. het geloof in Jezus” (Hervorming 1923, N^o. 25).

die in deze evangeliebeschouwing *leven*, geen indruk maken.

Een Jezus-theoloog kan zich echter ook gedrongen gevoelen, eveneens iets van de apostolische „interpretatie” in zijne Jezus-prediking op te nemen — als hij maar weet, en als hij zijne toehoorders en leerlingen laat weten, wat hij doet (vgl. Lk. 6 : 5 cod. D!); met name dat hij aan den zelfden drang zich overgeeft die ook tot de vorming van de apostolische en na-apostolische Christologie geleid heeft en dat de overdraging van theologische speculaties en mythologische motieven op Jezus en de verandering van den historischen Jezus in den logos-Christus van Johannes, óók te verklaren zijn uit het werk en het zendingsbewustzijn van den historischen Jezus ¹⁾ en dat die Christus-theologie óók de uitdrukking en uitlegging is van bepaalde innerlijke ervaringen van in het Evangelie geloovende menschen. Hij zal dan zeer eklektisch te werk gaan en aan die Christus-getuigenissen soms een zeer modernen zin of inhoud geven ²⁾. Hij zal óf den persoonlijken Christus, den „Menschenzoon”, prediken, die uit den historischen Jezus uitgegroeid is en in wien deze zijne verheerlijking, zijne loutering, zijne vervulling gevonden heeft; hij zal den Jezus der historie voor ons geslacht aanschouwelijk trachten te maken, zonder angstvallig telkens te vragen, of de details, die hij gebruikt, omdat zij voor hem levenswaarde bezitten, wel echt en historisch zijn. De andere weg is: naast den mensch Jezus plaatsen en uitbeelden den *Christus-geest*, waarvan Jezus de grootste drager geweest is en die door de eeuwen heen, voor en na Jezus, ook nog in andere profetische figuren zich belichaamd heeft. In beide gevallen zal men telkens weer terugkeeren tot dat plastische beeld van den evangelischen Jezus, in wien de kracht en de grootheid van den Christus en van zijn Geest toch het duidelijkst te aanschouwen is.

Slechts *cum grano salis* en in overdrachtelijken zin kan van beide Jezus-figuren, den zuiver historischen, en den christelijk geïnterpreteerden Jezus gezegd worden, dat ons daarin „der Begründer unseres Glauben” gegeven is. In eigenlijken zin kan deze Jezus alleen illustratie, niet demonstratie van ons geloof in God en in het komende rijk genoemd worden; hij kan de stimulus worden, die eene geloofsovertuiging in ons doet ontstaan. De theologische, wetenschappelijke fundeering van ons geloof zou echter niet tegen twijfel en critiek opgewassen zijn, als zij

¹⁾ Zie de voortreffelijke uiteenzetting bij E. TRÖLTSCHE, „Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben”, 1911 p. 38; verder R. PAULUS 170, 144.

²⁾ Ik denk b.v. aan praedicaten als „beeld van God” of „menschenzoon”.

alleen of überhaupt berustte op (de overlevering van) de prediking en het zendingsbewustzijn van den historischen Jezus. Hiervoor is noodig eene breedere historische basis (de groote stroom van religieuze ervaringen die van de oude profeten uitgaat en heenstroomt door alle door hen evenals door Jezus en Christus gegrepen getuigen tot aan de onder ons levende getuigen toe; sommigen zullen deze basis nog breeder uitmeten), voorts eene hierop gebouwde filosofie der geschiedenis, anderzijds eene metaphysica der religieuze ervaring en der openbaring, of ook eene theocentrische dialectiek, zooals K. BARTH haar geeft.¹⁾

5.

Nu nog over de *ahistorische Christustheologie* te spreken schijnt overbodig; immers, wij hebben het bewijs trachten te leveren, dat het scepticisme, waar zij van uitgaat, historisch niet te rechtvaardigen is en wij hebben ook den weg aangeduid, die ook van den historischen Jezus kan leiden naar den door beleving en speculatie verheerlijkten Christus. Maar zooals de ervaring leert, is de anti-historische stemming bij velen zóó diep geworteld, dat ook een Jezus, van wien de historische wetenschap belangrijke en ook in religieus opzicht waardevolle karaktertrekken aanwijst, als orgaan of symbool van religieus getuigenis niet bevredigend geacht wordt en de eisch gesteld wordt, den Christus radicaal van zijne historische verschijning los te maken en alleen de nieuwtestamentische Christusgestalte in hare totaliteit te beleven en te verkondigen.

Wie in de oorspronkelijke overlevering grooter vertrouwen heeft en zich door de principiële bedenkingen, die tegen eene historisch gefundeerde Christus-beschouwing geopperd worden, niet bezwaard voelt, zal allicht zeggen, dat zulk eene metabasis, zulk een vlucht uit de historie niet geboden, maar ook niet gewenscht is, omdat de figuur van den profeet-martelaar niet gemist kan worden, omdat zij stimuli geeft, die de a-historische Christusfiguur niet geven kan. Van meer principiële beteekenis zijn echter andere bezwaren.

Ten eerste schijnt het uiterst moeilijk te zijn, de grenzen te trekken tusschen de figuur van den idealen Christus en die van den objectieven Christus van het Nieuwe Testament. Hoe blijft de prediker van den rechtsmodern-opgevatten Christus bewaard

¹⁾ Zie hieromtrent nog R. PAULUS, „Geschichtliche und übergeschichtliche Grundlagen des Glaubens” (Zeitsch. f. Theol. u. Kirche 1922, 3 u. 4 Heft); en: „Geschichtsreligion, Gegenwartsreligion, Ewigkeitsreligion (Christliche Welt 1923, No. 37-39).

voor het misverstand, dat de orthodoxe Christus bedoeld is? Het valt sommigen überhaupt erg moeilijk, zich in het wezen dezer Christusprediking in te denken; zij herinnert nog het meest aan de oude doketische Christusprediking: beide beschouwingen leeren een Christus, die als het ware tusschen hemel en aarde zweeft, al berust het moderne „doketisme” op heel andere gronden dan het oude.¹⁾

De tweede bedenking is deze: dat moeilijk aangetoond kan worden, dat die ideale Christus meer is, iets heel anders is, dan een product van religieuze fantasie en *menselijke* ervaring. Hij *is* voor zijne aanhangers zeker heel iets anders. Maar dan moet nog een theologisch betoog geleverd worden, dat en waarom die kosmische Christus, ondanks de ontstentenis van elke „historische” basis toch als eene *realiteit* en als eene *openbaring* Gods beleefd wordt. Er zijn al pogingen gedaan, om deze bezwaren te ondervangen en het recht van een Christusgeloof, dat radicaal en positief tegelijk is, aan te toonen²⁾; maar een omvattend theologisch betoog ontbreekt nog.

Het hangt van allerlei factoren af, van intellectueelen, van psychologischen, van emotioneelen aard, aan welke figuur wij de voorkeur geven, door wien wij ons het meest gegrepen weten: *a.* den menschelijken Jezus, opgevat als orgaan van God en min of meer als bringer van een evangelium aeternum, — *b.* dien Jezus, opgenomen in de glorie van Christus, — *c.* Christus alleen los van alle historische en menselijke trekken. Misschien loopt onze beschouwing ten slotte noodzakelijkerwijze uit in het synthetisch betoog: dat het Gode behaagd heeft twee groote figuren ons te schenken, wier verband van dien aard is, dat de een het nauwer, de ander het losser ziet, dat de een meer nadruk legt op het contact en op de continuïteit, de ander meer op de spanning tusschen beide gestalten. De hervatting van de christologische discussie lijkt mij overbodig en ongewenscht. Wie niet „theologisch verbildet” of „theologisch” bevooroordeeld is, die ziet dat ondanks groote verschillen van zienswijze en beleving, een gemeenschappelijke band ons allen verbindt.

¹⁾ Het is de Christus van M. Kähler (zie diens „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus” 1891, ² 1896), losgemaakt van zijne „geschiedkundige” basis. De kans dat zij, die deze Christusleer toegedaan zijn, tenslotte tot de orthodox-bijbelsche christologie terugkeeren, lijkt mij niet gering.

²⁾ Ik denk aan Boekenooien t.a.pl. en bovenal aan de uiteenzettingen van G. Wobbermin, t.a.pl. 70 vv., die op pag. 84 terloops ook met het wegvallen van de historiciteit van Jezus rekening houdt, zonder te erkennen, dat hiermede de realiteit en de religieuze kracht van het Christusbeeld te loor zijn gegaan. Zie ook de lezing van Roessingh in deze brochure.

Aan het slot van de lezing werden nog de volgende *themata* als belangrijk voor verdere bestudeering van de hierboven aangeroepte vraagstukken aangegeven:

1. Jezus en de rabbiën.
2. Omvat de bergrede het wezenlijke van het synoptisch evangelie?
3. Welke beteekenis heeft het cultuurprobleem voor onze waardeering van de synoptische Jezusprediking?
4. In hoever kunnen zij, die de moderne kritiek aanvaarden, aan de woorden en eischen van Jezus nog autoritatieve kracht toekennen?
5. De evangelische Christus en de syncretistische heiland.
6. Het synoptische en het paulinische Christusevangelie.
7. Bestaat er tusschen het synoptische en het johanneïsche evangelie continuïteit?
8. Omvang en waarde van de eschatologische bestanddeelen van de synoptische prediking.
9. Welke historische en welke religieuze waarde heeft de traditie betreffende het zelfbewustzijn van Jezus?
10. Welke beteekenis heeft het vasthouden of het loslaten van de historiciteit van Jezus voor de theologische praktijk?

LEIDEN, October 1923.

H. WINDISCH

De uitgangspunten eener Christologie op den grondslag der kritische theologie.¹⁾

Zu einer befriedigenden Christus-
anschauung ist die neuere protestantische
Theologie noch nicht gelangt.

RITTELMEYER.

Dit stuk bedoelt geen stichtelijke overdenking te zijn, maar theologische probleemstelling. Men zoek hier niet den stijl en de woordenkeus van het geloofsgetuigenis, maar de kritische analyse van een dogmatisch vraagstuk. Wee die theologie, die niet van eerste tot laatste letter leeft van de openbaring Gods; doch evenzeer: wee die theologie, die niet met „nuchtere” wetenschappelijkheid den zin van elk woord weegt, maar, eigen grenzen vergetend, vervloet in het taaleigen der stichtelijke uitbundigheid.

Ook wordt hier niet beoogd de dogmatische „uitwerking” eener Christologie te geven. Dat ware op zichzelf een belangrijke, ook een boeiende arbeid, al zou dan de beschikbare ruimte grooter moeten zijn, dan hier het geval is. De meeste theologen in onzen kring, die behoefte gevoelen in begrippen en weldoordachte woorden te kleeden, wat Christus voor hen of voor de wereld beduidt, zijn daarbij afhankelijk van de geestelijke bewegingen, die zich ongeveer laten omperken met de namen Schleiermacher, Ritschl, moderne theologie en ethische theologie. Ik denk er niet aan deze gering te schatten; toch hoop ik beneden wel met voldoende duidelijkheid aan te geven, waarom ik meen, dat bij een werkelijke „af”-denking der Christologie in het kader der hedendaagsche theologie, Christus zeker ook moet worden gezien van uit het gezichtspunt van de trinitarische Godsidee, dat wil dus zeggen: Christus als eeuwig openbaringsmoment van den levenden God. Nog anders gezegd: niet alleen van uit het historisch gegevene tot den „Christus” opklimmen, als den van God gegevene, maar ook omgekeerd trachten te benaderen, hoe van uit God als Leven, als Zich openbarende Liefde en als Kracht tot Verlossing de verschijning van den Christus ons begrijpelijker wordt. Gaat men een Christologie uitwerken, die op deze wijze, ik zou bijna zeggen „theocentrisch” is aangelegd, dan zal men

1) Dit artikel is eene omwerking en, naar de schrijver hoopt, eene verduidelijking van de lezing over „Geloof en geschiedenis”, uitgesproken in eene bijeenkomst van de Studieclub voor moderne theologen.

stellig ook weer volle belangstelling krijgen voor allerlei stof, b.v. uit de oude Gereformeerde theologie (de leer van den Christus incarnandus, van het praeludium incarnationis, van de drie ambten van Christus, van zijn Koningsheerschappij in het regnum gratiae en in het regnum gloriae, enz. ¹⁾), of voor de prachtige hoofdstukken over de Christologie in Hegels Religionsphilosophie ²⁾. — Dit is slechts even een aanwijzing; wat in deze verhandeling bedoeld wordt, reikt minder ver en biedt minder materieele volheid van Christologische overdenking. Het gaat hier slechts om het *goed recht* eener Christologie op de basis der kritische theologie, en om den zin eener Christologie op dezen grondslag. Het gaat om de *uitgangspunten* eener Christologie in de ziel van den religieusen mensch van dezen tijd en om de theologische vraag, of hierbij terecht van Christologie wordt gesproken.

* * *

1. Ik ga uit van het in modernen kring gangbare, het zoogenaamde liberale Jezusbeeld. In groote trekken lag het in de 18^{de} eeuw al gereed; het is tot een historisch-kritisch stevig onderbouwd, psychologisch fijn uitgewerkt geheel geworden in de 19^{de} eeuw. Ik behoef hier geen „Levens van Jezus” te gaan opsommen. Zij hebben een buitengewoon grooten invloed geoefend, en den Jezus Christus der orthodoxe kerkleer en der orthodox-piëtistische gemeente-traditie radicaal vermenschelijkt tot den Palestijnschen Jezus van Nazareth. Citaten zijn overbodig: de meeste katechisatie-boekjes uit modernen kring zijn op dezen grondslag opgezet, de prediking werd en wordt nog steeds voor een groot deel door deze gedachten gedragen. „Jezus was een groot mensch! Hij was een *mensch* van vleesch en bloed als ieder onzer, maar groot en goed en dichter bij God! Jezus is de geniale timmermanszoon, die meer dan alle andere profeten en priesters voor de ontwikkeling van het godsdienstig en zedelijk leven heeft gedaan.” ³⁾ Een dergelijke beschouwing vloeide als vanzelf voort uit het strenge anti-supranaturalisme van de moderne theologie eenerzijds, waardoor „het wonder” uit het levensverhaal van den Nieuw-Testamentischen Jezus werd weggenomen en slechts de „mensch als wij” kon overblijven, uit de liberale Bijbelkritiek aan den anderen kant, die over het algemeen van oordeel was, dat ook nadat het werk met het kritische

¹⁾ Zie de uitvoerige citaten uit de oude Gereformeerde dogmatici, b.v. in den tweeden band van A. SCHWEITZER, „*Die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche*” 1847 of bij HEPPE, „*Die Dogmatik der evangelisch-reformirten Kirche*” 1861, overzichtelijker en meer leesbaar dan de weinig aantrekkelijke dogmatiek van BAVINCK.

²⁾ HEGEL, „*Werke*” XII, vooral S. 247—308: „*Das Reich des Sohnes*”.

³⁾ Tj. KIELSTRA, „*Het godsdienstig leven*” ¹ 1918, blz. 52.

snoeimes was verricht, zeker genoeg historische vastheid restte, om met vertrouwen de persoonlijkheid, de prediking, ja zelfs in groote trekken het levensverhaal van Jezus van Nazareth te kunnen reconstrueeren. Zoo is „Jezus” met zijn prediking van het Godsrijk en van de liefde tot God en den naaste, met zijn’ tragischen martelaarsdood op Golgotha een complex geworden van zeer beteekenisvollen en zegenrijken invloed in wat wij noemen „de moderne richting” in ons land, in „den alt-Liberalismus” in Duitschland, in het Unitarisme in Engeland en Amerika, enz.

2. Waarom hebben in toenemende mate vele jongeren, die nu ten deele ook al weer ouderen zijn geworden — want de ontevredenheid dateert al van een paar decennien terug — zich niet thuisgevoeld in dit geheel van beschouwingen? Zonder de pretentie van volledig te zijn, onderscheid ik een drietal motieven in deze wijziging van inzicht.

a. De kritische bedenkingen, de zuiver-wetenschappelijke twijfel aan de juistheid en betrouwbaarheid van het beeld van dezen historischen Jezus, gelijk hij ons geteekend werd. Eerst viel „het leven” van Jezus in elkaar en men kwam ons verzekeren, dat voorgoed moest worden afgezien van elke poging om een eenigszins historisch-psychologisch begrijpelijk levensverhaal te schetsen van Jezus van Nazareth. Dat was intusschen het ergste niet, al vrees ik, dat het godsdienstonderwijs door dit resultaat voor moeilijkheden is geplaatst, die men lang niet altijd principiëel genoeg heeft trachten op te lossen. Maar ook omtrent de hoofd-elementen in de prediking van Jezus, omtrent het wezen van het evangelie, dat hij bracht, begonnen velen zich onzeker te gevoelen, bij het zien van de ver uiteenlopende oordeelen, waartoe de Nieuw Testamentici uit de kritische school kwamen. Ik laat de volgelingen van Loman en de aanhangers van Kalthoff en Drews hier ter zijde; zij stonden uit den aard der zaak principiëel en radicaal tegenover de historische constructies der liberale theologen; hun positie week en Nieuw-Testamentisch en dogmatisch zoo zeer af van de gangbare beschouwingen, dat zij buiten de ontwikkelingslijn vallen, waaraan ik hier nu in de eerste plaats denk. Ik bedoel hier n.l. die theologen, wien het wel degelijk te doen was om — laten wij zeggen — de blijvend waardevolle elementen in de prediking van den historischen Jezus en die nu door de groote Deutsche critici, — ik noem b.v. WELLHAUSEN, WREDE, SCHWEITZER — hardhandig werden beetgepakt en zich door den een dit, door den ander dat stuk van de „historische” prediking van Jezus van Nazareth zagen afnemen. Wat was nu eigenlijk het centrale in het evangelie? WREDE brak de historische betrouwbaarheid van Marcus weg, WELLHAUSEN liet Marcus staan, maar stootte heel de rest omver, SCHWEITZER bezag alles van uit de prediking van het eschatologische Godsrijk.

Wie eens terloops van deze en dergelijke nieuwigheden hoorden, konden belangstellend luisteren, het hoofd schudden en huns weegs gaan, maar wie b.v. als Leidsche theologische studenten week aan week door KIRSOPP LAKE de Schweitzersche apocalyptiek hoorden verkondigen, kwamen op den duur toch wel wat onder den indruk en begonnen zich onwennig te voelen tegenover het traditioneel-liberale beeld van leven en prediking van Jezus, al benutte men in den nood als jeugdig Zondagsschoolonderwijzer ook getrouwelijk OSCAR HOLTZMANN of OORT of zelfs den goeden ouden, orthodoxen BEYSCHLAG, die toch wel heel prettig en duidelijk en begrijpelijk van Jezus en zijn evangelie wist te vertellen.

Sterker indruk maakte misschien nog de godsdienstgeschiedenis, vooral dan, wanneer zij met zulk eene voorzichtige bescheidenheid en voorname terughoudendheid werd behandeld, als dat te Leiden geschiedde. Kortzichtig is die kritiek van rechtzinnige theologen, die meent, dat het „gevaar” van de godsdienstgeschiedenis hierin ligt, dat zij de neiging zou wekken, alle originaliteit aan het Christendom te gaan ontzeggen, alles te gaan „afleiden” uit andere godsdiensten. Neen, maar dit is m.i. veeleer haar ver-reikenden invloed, dat zij tot bewustzijn brengt wat „vreemde cultuur”, „oud-Semietische geest”, „Hellenistische mentaliteit” beduidt. Zij doet ons er bij verre benadering „iets” van verstaan, hoevele raadsels er liggen in de enkele woordverbinding: „de tijd van Jezus”, en tegelijk en onvermijdelijk brengt zij daarmee dien tijd een heel eind van ons weg, in geestelijken zin een heel eind.

Om het even, hoe radicaal of conservatief men staat in bepaalde Nieuw Testamentische vraagstukken, wie eenmaal door den godsdiensthistorischen „geest” is aangeraakt, begint buitengewoon schuw te worden tegenover al de pogingen tot reconstructie van de prediking en vooral van den zin der prediking van Jezus, gelijk de liberale theologie deze gewoonlijk bood. WEINEL heeft in een prachtig en temperamentvol artikel in het *Zeitschrift für Theologie und Kirche* voor jaren nog eens getracht te laten zien, dat het alles te samen toch zóó erg niet was ¹⁾; misschien is het ook zóó erg niet — ik ben geen Nieuw Testamenticus —; wat hier slechts ter zake doet is het feit, dat deze ontwikkeling der kritiek een eerste nog slechts negatieve factor mag heeten in de klimmende ontevredenheid met het liberale Jezusbeeld. Men vertrouwde het eenvoudig wetenschappelijk niet meer.

Ondanks al wat ik persoonlijk aan lectuur en prediking van

¹⁾ H. WEINEL, „Ist unsere Verkündigung von Jesus unhaltbar geworden?“, *Z. f. Th. u. K.* 1910.

ethische theologen te danken heb, heel vreemd blijft mij toch telkens opnieuw de wijze, waarop ethische predikanten menigmaal, b.v. in hun preeken, over Jezus' doen en laten en over zijn woorden, ja zelfs zijn gedachten spreken en over het denken en oordeelen van de personen uit ons Nieuwe Testament — om over Abraham en David nu maar niet te spreken —, als was het voor ons alles zoo eenvoudig historisch en psychologisch te vatten en in verband te brengen, als waren het menschen — laat ik het wat grof zóó zeggen — uit een hedendaagsche Haagsche roman, menschen, in wier leven we ons zonder al te veel moeite kunnen verplaatsen. Pakkend, zeker, en ik kan met spanning naar de psychologische ontwikkeling van een ontmoeting van Jezus met een zijner tijdgenooten zitten te luisteren, volkomen te goeder trouw ons aldus verhaald natuurlijk, maar als ik de Pieterskerk uit ben, draait mij mijn wetenschappelijk geweten. Dat men dit besef van historische distantie bij vele rechtzinnige predikers (ik spreek niet over alle) mist, is een geweldige kracht voor hun getuigenis in de gemeente; ook voor de oudere liberale theologie is, bij alle diepgaande verschil, dit gemis kenmerkend.

b. Positiever betekenissen had een tweede motief. Het hangt met het zooveen genoemde overigens nauw samen. Het liberale Jezusbeeld had een sterk 19^{de} eeuwse kleur; het was over het algemeen wel zeer humanistisch van tint. Dat spreekt vanzelf; „vertel mij, wat gij van Christus denkt en ik zal u zeggen, tot welken tijd gij behoort”. Aufklärung, neo-Humanisme, optimistisch vooruitgangsgeloof en stoere burgerzin hadden alle het hunne bijgedragen tot wat ED. VON HARTMANN al voor 40 jaar fel bestreed en hekelde als „die jetzt so beliebte kosmopolitische Liberalisirung Jesu”.¹⁾ Reeds lang voor hem trouwens had KIERKEGAARD met al de hartstocht van zijn scherpe dialectiek getracht Jezus eenerzijds en liberale cultuur en moderne levenswaardeering anderzijds als volkomen incommensurabele grootheden van elkander te scheuren. Nog eens: volkomen begrijpelijk, dat men over de heele linie van de liberaal-kritische school een Jezusbeeld voor zich zag, dat volkomen paste bij de levensidealen en bij de Godsbeschouwing van dien tijd. Maar onvermijdelijk dan ook evenzeer, dat er opstandigen zullen komen, zoodra nieuwe geestelijke stroomingen hun invloed laten gelden. Men kan op 't oogenblik niet licht een aflevering van een Duitsch theologisch tijdschrift opslaan, waarin niet minstens één artikel aan KIERKEGAARD is gewijd of hij althans genoemd wordt; dat is nu op zichzelf slechts een zeer ondergeschikt symptoon van wat ik bedoel en hier niet kan, maar ook niet behoef te beschrijven.

¹⁾ ED. VON HARTMANN, „Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft”³ 1874, S. 42.

Moderne godsdienstpsychologie en -philosophie (OTTO, OESTERREICH, SCHOLZ, HEILER, SCHELER), de veel pessimistische cultuurwaardeering en daarmee tevens de scherper bepaaldheid van het evangelie *tegenover* de wereld (ELERT, de anti-Duitsche Idealisme-strooming bij LÜTGERT en zoovelen meer, vooral bij BARTH en GOGARTEN), een andere sociaal-politieke oriëntering bij vele jongeren (waardoor ook weer de cultuurkritische zijde van het evangelie naar voren kwam — KUTTER c.s.), vooral echter — al laat zich dit het minst nauwkeurig vastleggen — een ander „levensgevoel”, om het even of dit nu dreef in een richting van mystiek en monisme of integendeel naar een accentueering van dualistische elementen in wereld- en levensbeschouwing.

Als een zeer karakteristieke uiting van dit verzet tegen het liberale Jezusbeeld uit motieven van dezen aard treft mij het boek van HANS HARTMANN, „*Jesus, das Dämonische und die Ethik*” ¹⁾, een volkomen — laat mij het zoo mogen noemen — „ont-zedelijking” van Jezus’ arbeid en prediking. Ik kan over de juistheid van Hartmann’s stellingen niet voldoende oordeelen, ik heb den indruk, dat hij eenzijdig is, maar dat doet er niet toe, het boek is karakteristiek als uiting van felle reactie tegen elke poging om bergrede en gelijkenissen en woorden van Jezus tot zedelijke prediking en vermaning te maken van een grooten leeraar. Integendeel, aan onze normen van moraal gemeten, is Jezus volstrekt on-zedelijk; het is juist zijn grootheid, dat hij met volkomen autoriteit alle menschelijke moraal negeert en leeft uit het gezag van het goddelijk-daemonische, dat hem draagt en vervult. Typeerend voor het liberalisme van de 19^{de} eeuw was toch zeker het enge verband tusschen godsdienst en moraal, tusschen Jezusvereering en plichtsbetrachting en cultuurarbeid. Wie nu nog even de bovengenoemde namen dóórzielt en dan tot bekroning Hartmann’s boekje leest, begrijpt, dat hier de dingen zijn verschoven. Noch Otto’s omschrijving van het meest wezenlijke in de religie: de divinatie van het Heilige als het mysterium tremendum et fascinosum, noch Scholz’ concentratie van alle religie in „eine akosmistische Erfahrung”, noch de radicale tegenstelling van het wonder der Godsopenbaring tegenover alle psychologisch ervaringsleven bij BARTH c.s. passen in de oude beschouwingen over den godsdienst uit de dagen van SCHOLTEN, RAUWENHOFF of PFLEIDERER. En velen van hen, die niet persoonlijk in de gelegenheid waren de ontwikkeling der wetenschappelijke theologie in dezen te volgen, staan toch mee onder den invloed van deze wijzigingen, die immers geen theoretische grillen van kamergeleerden zijn, maar

¹⁾ 2te Aufl., 1923.

openbaringen van het geestelijk leven van den tijd. Voor ieder, die zich in deze gedachtengangen beweegt, heeft de teekening van Jezus, gelijk het gangbare liberalisme die bood in de 19^{de} eeuw, iets zeer vreemds gekregen, ja zelfs — bij allen eerbied voor wat een vorig geslacht heeft liefgehad — iets zeer onaantrekkelijks. Zelfs boekjes als dat van BOUSSET en dat van HEITMÜLLER over Jezus schijnen mij in dit opzicht al te afhankelijk van tradities, die voor ons hun glans verloren hebben.

c. Hoofdzaak was — zoo wil het mij toeschijnen — bij velen toch nog iets anders. Een gewijzigde beschouwing van den mensch, of van de geschiedenis of van God? Men kan het op elk van deze drie manieren zeggen, want ze hangen samen; en het is slechts de kwestie van waaruit men in een bepaald geval de vraag wil stellen. Wie aan den *mensch* denkt, heeft in zeker opzicht alle recht, om te spreken van diens grootheid en goddelijkheid en te luisteren naar sommige humanisten, naar NIETZSCHE of naar het Emersoniaansch Amerika, maar hij doet de historische werkelijkheid ook geen geweld aan, wanneer het eerst zijn aandacht valt op wat OTTO noemt, het „Kreaturgefühl”, op menschenlijke zondigheid en schuld, op de Paulinisch-reformatorische lijn in het Christendom. ¹⁾ Ik behoef niet uiteen te zetten, dat met den tweeden gedachtengang wel haast vanzelf gegeven is, dat een mensch van deze innerlijke makelij in God bovenal de verlossende, bevrijdende kracht zal zoeken en vereeren. Vanuit deze gesteldheid der ziel is althans de weg geopend tot de vraag, of het Nieuw Testamentisch bericht ons nog niet van iets meer spreekt en iets meer heeft te geven, dan den prediker en het voorbeeld, om hetwelk zich de moderne theologie placht te verzamelen. — Men kan ook van de overpeinzing der *geschiedenis* uitgaan en vragen of omtrent die geschiedenis alles gezegd is, wanneer het verband der gebeurtenissen zoo goed mogelijk is gelegd en wij de samenkoppelingen van omstandigheden en persoonlijkheden zoo goed mogelijk hebben verstaan. Men behoeft nog volstrekt niet door religieusen geest te worden gedreven, maar enkel den drang der metaphysische probleemstelling in zich te gevoelen, om de vraag te gaan stellen naar den achtergrond of naar den zin der geschiedenis. Is alle gebeuren zinneloos spel of is er in, achter, boven dat alles heilsgeschiedenis? Indien dat zoo is, waar concentreert zich die heilsgeschiedenis, waar vat ik haar, waar hoor ik God spreken in de aaneenschakeling der aardsche feitelijkheden? Ook deze andere,

¹⁾ Zie hierover b.v. vier psychologisch zeer belangrijke artikelen in het boekje van OTTO, „*Aufsätze das Numinose betreffend*” 1923 en een artikel van P. ALTHAUS, „*Zur Lehre von der Sünde*” in het *Zeitschr. f. system. Theologie*, 1923, Heft 2.

deze uit godsdienstig zoeken geboren beschouwing der geschiedenis, kan uitgangspunt zijn van de vraag naar den zin van het Christendom, van de Christelijke gemeente, van het evangelie en van Christus in dat evangelie, een vraag, waarbij men het Nieuwe Testament toch anders benadert dan de typische vertegenwoordigers van het 19^{de} eeuwsche modernisme. — Ook van *God* kunnen mijne gedachten uitgaan, *God*, die de vele namen heeft of geen enkele naam, beide evenzeer. Maar als het de vele namen zijn, dan worden deze toch zeker verstaan uit Gods openbaring in ziel en wereld, de wereld als natuur en als geschiedenis. En dan zullen enkele van de verst-reikende namen zich toch wel bewegen om de begrippen van het Heilige, het Mysterie-volle, het Majestueuse, dat nochtans het Eeuwig-begeerde en gezochte en het Hartstochtelijk-vereeerde is. En wanneer wij vragen, waarom dan deze begrippen van zoo zwaar gewicht zijn in ons pogen om namen te vinden voor het onnoembare, dan is het toch zeker ook, omdat de ervaringen van verlossing, bevrijding, vernieuwing, wedergeboorte en daarmee van kracht en vreugde zoo'n groote rol spelen in het godsdienstig leven. En vragen wij binnen den grens van het Christendom, waarin dan deze openbaring van onbegrijpelijke, wonderbaarlijke levensherrijzing geconcentreerd is, dan wijzen de getuigenissen van vele eeuwen naar Christus, als het Woord, het Licht, het Leven, dat van Godswege komt. Al weer gedachtengangen, die op deze wijze in de oudere moderne theologie weinig of niet werden gevonden, daar ook niet pasten in het kader der Godsleer, die zich meer bewoog om de begrippen van Schepping en liefdevolle Voorzienigheid of van zedelijke kracht ten goede. —

Als ik het samenvat, is het misschien in dit woord het best uit te spreken: velen gingen in het liberale Jezusbeeld missen, wat het Christendom placht te noemen: de Genade Gods in Christus. Slechts wanneer men zich, op welken grond dan ook — wij zullen daarover zoo aanstonds moeten spreken —, gerechtigd acht deze of een dergelijke woordverbinding te gebruiken, heeft het zin van „Christologie” te spreken. Wie aan den historischen Jezus, aan zijn leven en leer, alleen wenscht te denken, zal weinig reden vinden om voor een „Christologie” eenige belangstelling te gaan koesteren.

Deze belangstelling in „Christologie” kan op de basis der kritische theologie slechts daar ontwaken, waar men èn wetenschappelijk èn religieus-ethisch geen vrede vindt bij het liberale Jezusbeeld en nu toch niet dat alles op zij werpt, gelijk sommigen doen, maar van uit persoonlijk religieuze ervaringen als opnieuw de vraag opwerpt: wat beteekenen het Nieuwe Testament en de Christusprediking der eeuwen voor mij.

3. Tot nu toe was vooral de negatie aan het woord; vóór ik positieven opbouw beproef, rest nog één korte tusschen-opmerking. Ik meen even de vraag te moeten stellen: waar liggen — niet psychologisch maar historisch — de uitgangspunten van het zoeken naar een Christologie binnen de grenzen van het modernisme? Ik geloof, dat ik het belangrijkste noem, wanneer ik op drie geestelijke groepen wijs: *a.* BOLLAND en daarachter HEGEL, zijdelings daarbij ook betrokken de radicale Nieuw Testamentische school, die als van nature verwant mag heeten met de Bollandistische geringschatting van het enkel historische. *b.* De ethische theologie, GUNNING en DE LA SAUSSAYE iun., en daarachter SCHLEIERMACHER en VINET; van uit het buitenland werken in éénzelfden geest mee HERRMANN aan Duitsche, WOODBROOKE aan Engelsche kant (RITSCHL is, naar het mij toeschijnt, in modernen kring — trouwens niet alleen daar — weinig bestudeerd). *c.* In den laatsten tijd: OTTO en zijn school.

Het belangrijkste, zeker niet alles. Primo verwaarloos ik hier met bedenkelijke eenzijdigheid wat binnen het modernisme zelf over deze vragen is gedacht en geschreven¹⁾; ik kan in de tweede plaats niet voldoende beoordeelen, of theosophie en anthroposophie in dezen eenigen invloed hebben gekoeft; ten slotte moeten misschien reeds de namen van KIERKEGAARD, BLUMHARDT en KARL BARTH genoemd worden, al is het waarschijnlijk, dat die over een jaar of wat meer klank zullen hebben dan op dit oogenblik.

Nu spreekt het wel van zelf, dat deze „historische hulpmiddelen” volstrekt niet van één geest zijn; het staat dus ook al van te voren vast, dat van een rechtsch-moderne, malcontente, jong-moderne, mystiek-moderne (— er zijn nog wel meer namen —) Christologie als één geheel geen sprake is. Er zijn eenvoudig een aantal mensen, die in deze richting zoeken, uit religieuze, vaak zeer sterk religieuze motieven, en die tevens de behoefte

¹⁾ Ik noem hier het belangrijkste, van moderne zijde op Christologisch gebied in de laatste 20 jaar gepubliceerd:

1. H. T. DE GRAAF, „*Christonomie als Christologie*” (*Teekenen des Tijds* 1905).
2. A. H. HAENTJES, „*De persoonlijkheid van Jezus Christus*”, 1908.
3. G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, A. BRUINING, J. A. BRUINS JR., P. H. HUGENHOLTZ JR., C. J. NIEMEYER, A. W. VAN WIJK, „*Christus-beschouwingen onder modernen*” (1909).
4. P. ZONDERVAN, „*Radicale Christusbeschouwingen*”, 10 deeltjes, 1915-16.
5. H. W. PH. E. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, „*Het Christus-mysterie*”, 1917.
6. K. F. PROOST, „*De beteekenis van Jezus Christus voor ons geloofsleven*”, 1917.
7. R. KUIPERS, „*Het Christologisch vraagstuk*”, (*Nieuw Theol. Tijdschrift* 1922).

hebben, zoo duidelijk mogelijk te zien, waar zij staan en hoe theologisch hun positie is. In het moderne kamp vinden velen dit streven onbegrijpelijk, op zijn zachtst warhoofderij, allicht zelfs landverraad tegenover het klare, afgeronde denken van een vorig geslacht. Rechtsch kijkt men met een opmerkelijke belangstelling toe, glimlacht vergoelijkend over dogmatische onzekerheid, wat tot daar aan toe is, of constateert van uit de hoogte hoe ver wij nog van „het” Christendom af zijn, wat wel eens ergerlijk is.

Van een éénheid in dogmatisch opzicht is hier dus geen sprake. Wat hier volgt, is eenvoudig de poging om vast te stellen, van welke uitgangspunten uit, door welke motieven gedreven, door welke overwegingen geleid sommigen trachten klaar omlijnde gedachten omtrent den Christus zich te vormen. Ik zeg niet, dat het op den grondslag der kritische theologie ook nog niet op andere wijze kan; ik meen slechts, dat de volgende drie gedachtengangen de belangrijkste zijn.

* * *

4. „De ervaring van de verlossende kracht van de persoonlijkheid van Jezus Christus”, dat zou men als titel kunnen plaatsen boven de eerste groep van overwegingen, die hier besproken dienen te worden. Deze titel vraagt dringend om nadere toelichting; hij had misschien in vroeger eeuwen voor iederen lezer eene ondubbelzinnige beteekenis, op dit oogenblik heeft hij hoogstens stichtelijke waarde, maar mist theologische bepaaldheid. Ik tracht den zin zoo goed mogelijk te verduidelijken in deze punten:

a. Er zijn een aantal menschen, ook onder vrijzinnigen, voor wie gevoelens van verwijdering van God, zonde tegenover God, verworpenheid voor God zeer belangrijke elementen in hun zieleleven zijn. Daarover behoeft hier niet gediscussieerd te worden; deze gevoelens hebben de geheele geschiedenis door een uitermate gewichtige rol gespeeld in de religie; ze mogen zich in de humanistisch-liberale strooming der 19^{de} eeuw begrijpelijkerwijze minder sterk hebben laten gelden, onder den invloed van allerlei factoren is dat thans weer anders geworden, ja bij enkelen zoo sterk overgeslagen in het tegendeel, dat vrijwel heel de theologie in het licht van deze ervaringen wordt gesteld (b.v. bij BARTH).

b. Zij, op wie deze algemeene karakteristiek van toepassing is, zullen daarmee tevens de behoefte leeren kennen aan „verlossing”, „bevrijding”, „verzoening”. (Het is hier natuurlijk niet de plaats de psychologische en theologische verschillen in deze begrippen te onderzoeken). Dat is èn in het Christendom èn in andere religies steeds zoo geweest en het ligt in den aard der zaak.

c. De godsdienstige mensch weet, dat de „verlossing”, die hij zoekt, voor hem slechts in God zal zijn te vinden; nergens dan daar. Maar — hoe zou het anders kunnen — in God, die zich openbaart, die in de voor menschegeest bereikbare wereld treedt. Dat is toch immers juist, wat men met het woord „liefde Gods” wenscht aan te duiden, dat God van Zijne zijde de ban van menschenverlatenheid en menschennoed verbreekt en redden wil. De natuurmystiek — voorzoover zij überhaupt ruimte en recht laat aan de ervaringen, die wij thans bespreken — zal die verlossende kracht in den verheffenden, reinigenden invloed vinden, die van het Zijn Gods in het natuurgeheel uitgaat. Mystici van het innerlijke leven zullen hetzelfde verlossingsgevoel kunnen vinden in persoonlijke zielservaringen van rust en bevrijding, die, zij weten niet vanwaar, hun hart binnendringen en genezen. Maar naast de natuur daarbuiten en het zieleleven in ons is er nog de geschiedenis.

d. Het kan niet ontkend worden, dat vele duizenden sinds den tijd der oudste Christenen (en trouwens ook al daarvóór in het Jodendom en elders) geloofd hebben, dat vooral en misschien zelfs uitsluitend in de *geschiedenis* de verlossende kracht Gods tot de wereld komt. Van dit geloof leeft de Christelijke gemeente in groote, groote meerderheid, en die vrijzinnigen, die ik hier thans tracht te verstaan, konden niet nalaten te vragen, wat dit beteekende en beteekenen kon voor hen.

e. Zij waren echter tevens kritische theologen, die onmogelijk een der theologische stelsels konden overnemen, waarin op ver uiteenlopende wijze vroegere geslachten die openbaring Gods in de geschiedenis nader hadden beschreven en in dogmata vastgelegd. Of die verlossende kracht Gods nu werd vastgeklonken aan één kerk, of dat ze werd beperkt tot één korte openbaringsperiode, die met de apostelen van Jezus ten einde liep, of dat ze werd verbonden aan een bepaalde bundel godsdienstige geschriften, waaraan niet mocht worden geraakt, of dat men het nog anders deed, hoe het zij: al deze mogelijkheden waren op den grondslag der kritische theologie van de 19^{de} eeuw met hare Bijbelbeschouwing, hare kerk-opvatting, hare godsdiensthistorie tot geestelijke onmogelijkheden geworden. Hield dat in, dat van de geschiedenis als orgaan der Godsopenbaring en van Gods verlossende macht in die geschiedenis niet meer kon worden gesproken?

f. Daartegen verzette zich het simpele feit, dat één enkel belangrijk complex uit die geschiedenis, dat Jezus Christus, van wien ons in het Nieuwe Testament wordt verhaald, zoo’n geweldige invloed op het leven bleef oefenen, beter: telkens op beslissende oogenblikken als *de* Godsmacht werd ervaren, die richtend en verlossend op ons toetrad. Er waren duizenden onder de vrijzinnigen, die oprecht konden verklaren, dat zij dit niet

verstonden, dat zij de grootheid van vele woorden en van vele daden van Jezus van Nazareth gaarne en met dankbaarheid erkenden, maar een verlossende macht in eigen leven: neen, daarvan wisten zij niets te zeggen. Wij debatteeren hier niet, wij eischen slechts ons recht op om anders te spreken. En om op grond van wat zóó in eigen levensnood ons tot hulp en bevrijding werd, te getuigen van Gods openbaring in den Christus.

g. In den Christus. Nu komen de theologische bedenkingen los. De Christus, wie is hij? Niet een volkomen willekeurig beeld, uit tegenstrijdige Bijbelberichten samengeflansd? Is het geen zelfbegoocheling te gelooven, dat van zulk een wankel object de ommekeer in een menschenleven kan uitgaan? — Hiermee is het m.i. zóó gesteld: niemand denkt er meer aan de subjectieve factor in het Christusbeeld te loochenen; de meest oppervlakkige kennismaking met de verscheidenheid der „Christussen” in de dogmenhistorie, in het hedendaagsche Christendom of in de geschiedenis der Christelijke kunst, maakt dat feit onwedsprekelyk. Maar ter anderer zijde ben ik er van overtuigd, dat het evenzeer dogmatisme is, niet te willen erkennen, dat de Nieuw Testamentische Christus een eenheid is, wat RICKERT en zijn school „eine Sinn-Einheit” zouden noemen, iets volstrekt eigens, in zichzelf afgesloten.

Ik bedoel dit: het is niet moeilijk met keur van teksten duidelijk te maken, dat de Synoptische Jezus, de Johanneische Logos en de Paulinische Christus theologisch van gansch verschillende makelij zijn, op heel andere veronderstellingen berusten, niet moeilijk om te laten zien, dat de moraal van het evangelie door den een als een leer van medelijden en deemoed, door den ander als een prediking van zedelijke gezindheid, door den derde als een oproep tot socialen strijd wordt verstaan. En zoo kan men nog lang met de aanwijzing van tegenstellingen voortgaan. Maar achter en boven die onloochenbare tegenstellingen ligt *toch* een eenheid, niet precies omschrijfbaar, allicht voor hem die enkel met een zekere mate van historische belangstelling het Nieuwe Testament gaat doorzoeken, ook nooit zichtbaar, een eenheid, die ik eigenlijk nog niet zoo slecht uitgedrukt vind in dat woord uit het bovenvermelde boekje van HARTMANN: het daemonische. Dat wat wij thans met een Ottonische term „het andere” noemen, het majestueuze, het niet-wereldsche. Evengoed als ik het volle, wetenschappelijke recht behoud, om na de lectuur van de biographie van een der heel groote geestelijke persoonlijkheden in de wereldgeschiedenis, tot mij zelf te zeggen: zie, deze geleerde weet alles van zijn held, honderdmaal meer dan ik, en *toch* heeft hij hem niet tot in zijn eigenlijke wezen, tot in het mysterie van zijn persoonlijkheid verstaan, *toch* heeft hij hem niet „gezien”, zoo maak ik aanspraak op datzelfde recht waar het geldt den

Christus van het Nieuwe Testament. Wie daar niets „ziet”, en slechts aankomt met een onveranderlijk: ja, maar hoe rijm je deze tekst met die, deze trek van Jezus met die, aan zoo iemand kan ik slechts de hand reiken en vredig constateeren: wij hebben over deze zaak niets meer tot elkaar te zeggen. De Christus in ons Nieuwe Testament is een realiteit, meer realiteit dan naar mijn overtuiging iets anders in de geschiedenis; al de eeuwen na hem geven daarvoor aanwijzingen te over.

h. Maar verondersteld al, dat men dit toegaf, dan rijst nu de tweede bedenking: Goed dan, maar wat waarborgt u, dat aan dit „beeld” een historische werkelijkheid beantwoordt?

Voor den theoloog, die de Bijbelkritiek laat gelden en die ook niet den noodweg inslaat, uit innerlijke gevoelens historische feitelijkheden af te leiden, is maar één zeer eenvoudig antwoord mogelijk: niets! Volstrekt afdoende gronden, bij de historische studie van lang vervlogen eeuwen reeds in het algemeen gesproken, moeilijk te leveren, zijn hier zeker niet te geven. Ik ben geen specialist; het wil mij als leek voorkomen, dat het werk van DREWS c.s. zeer zwak staat, maar ik ben volkomen bereid deze radicale kritiek in principe geheel ernstig te nemen. De sprong van den Nieuw Testamentischen Christus tot de historische werkelijkheid daarachter, blijft een sprong. Men mag op grond van algemeen-historische overwegingen of van bepaalde teksten en gegevens nog zoo zeer overtuigd zijn van de levende macht der eene persoonlijkheid achter het Nieuwe Testament, de sprong blijft.

i. Een gedachtengang is er, waarlangs men, van gansch andere zijde komende, n.l. van den kant der wijsbegeerte, kan trachten het hier gestelde probleem bevredigend op te lossen. Althans voor zichzelf bevredigend op te lossen, want de instemming der anderen zal dan niet reiken buiten den kring van hen, die met ons dit wijsgeerig uitgangspunt deelen. Ik kan hier niet uitvoerig zijn en volsta met een heel korte aanwijzing. Ik bedoel het standpunt, dat in ons land b.v. door KOHNSTAMM wordt verdedigd ¹⁾, op grond van de kennisleer en de methodologie van RICKERT en van de personalistische metaphysica van WILLIAM STERN. Als men met RICKERT en de zijnen de geschiedenis ziet als het groote realiseeringsproces van waarden in werkelijkheid en met het personalisme alleen *personen* als dragers van deze waarden laat gelden, door wier bemiddeling, door wier divinatievermogen, door wier „metaphysischen” aard waarden kunnen worden gegrepen en vertolkt, dan zal men natuurlijk bovenal de geschiedenis van het Christendom slechts verklaarbaar achten, wanneer de ééne waarde-bepalende factor aan den

¹⁾ PH. KOHNSTAMM, „*Persoonlijkheid en Idee*”, 1922.

aanvang daarvan een persoonlijkheid is midden in de historische feitelijkheid. KOHNSTAMM gaat zoover, dat hij schrijft: „Juist de centrale gedachte van het Christendom, de overtuiging die voor de Grieken van alle tijden en landen altijd een dwaasheid zal blijven, dat op één bepaalde plaats en één bepaalden tijd concreet en individueel God zich in de volheid Zijner liefde heeft geopenbaard en menschelijke gedaante heeft gedragen, die gedachte hoort, ondanks haar weergalooze stoutheid, toch geheel thuis in de personalistische sfeer, ja is er de uiterste consequentie en de sluitsteen van” ¹⁾). Ik onderschrijf deze laatste woorden zeker niet, maar om het even, of men nu zoo ver meent te moeten gaan in wat hij de consequenties van het personalisme acht of minder ver, wat hier alleen te betoogen viel, is, hoop ik, uit het gezegde wel duidelijk geworden: wie de wereld en Gods openbaring in de wereldgeschiedenis op deze „personalistische” wijze meent te moeten aanzien, — en er is toch zeker veel, dat daarvoor spreekt —, zal natuurlijk niet langer twifelen; voor hem is de Nieuw Testamentische Christus letterkundige neerslag van een historische werkelijkheid, geheel afgezien van de kleinere of grootere draagkracht der historische gegevens, die ter onzer beschikking zijn. Nog eens herhaal ik: hem, wien dit heele personalisme verre staat, zullen deze opmerkingen niets zeggen, ik gaf ze slechts omdat ze bij de overdenking van de hier rijzende bezwaren een rol spelen.

j. En zoo dan nu terugkerende tot de hoofdlijn van mijn betoog: wat velen naar eene Christologie doet verlangen is „de ervaring van de verlossende kracht van de persoonlijkheid van Jezus Christus”. Ik hoop, dat ondanks de noodwendige kortheid der uiteenzetting, deze uitdrukking thans toch eenige theologische omlijning heeft gekregen; dat men, al of niet instemmen — en deze instemming is voor het grootste deel afhankelijk van zekere psychologische voorwaarden — toch het recht dezer uitdrukking kan laten gelden. Zij is geen stichtelijke vaagheid, maar heeft redelijken zin. Zij rust op een wel-bepaald psychologisch uitgangspunt, en dan op de ontmoeting met een realiteit, een stuk van Gods openbaring in deze wereld: den Christus van ons Nieuwe Testament. Hier is een *uitgangspunt* voor een Christologie, een uitgangspunt, meer niet, want verre het belangrijkste is natuurlijk, dat men zich tot bewustheid brengt, op welke wijze Christus als verlosser tot ons gaat spreken, wat de inhoud van zijn verlossende macht is. Dan pas krijgt een dor schema, als wij onszelf hier voorlegden, leven en religieuze waarde. Maar hier ligt dan toch ook het volle *recht* eener Christologie op kritischen grondslag. Hier is voor mijn besef, al zullen de meesten

¹⁾ KOHNSTAMM, *t. a. .pl*, blz. 30.

in het orthodoxe kamp dit verontwaardigd ontkennen, de continuïteit bewaard met wat de diepste levenskern is van de Christologie van alle tijden: het vinden van *het* leven, van *de* bevrijding, van *de* vernieuwing in Christus, den van God gegevene. En hier is tevens aan de kritische theologie niet te kort gedaan, al weet ik best, dat men op deze breede basis natuurlijk ook tot heel andere theologische beschouwingen kan komen, waarbij de Christus-naam niet meer genoemd wordt. Vaak is gezegd: Christologie is ondenkbaar zonder supranaturalisme. Deze bedenkning maakt geenerlei indruk op mij. Van het doode, religieus zoo zinnelooze vraagstuk van supranaturalisme of anti-supranaturalisme is, meen ik, de theologie nu toch wel voor goed af, al blijft het in de Nederlandsche en in de Engelsche theologie nog wat nasproken, bij ons een gevolg van de probleemstellingen van 1860. Het heeft met de vraag der Christologie, gelijk zij hier werd gesteld, niets te maken. Dat ook vrijzinnigen in het kader dezer gedachten meenen wonderen en opstanding van Jezus te moeten aannemen, is volkomen begrijpelijk; noodwendige consequentie is het niet.

k. Nog één verduidelijking ten slotte. De gedachten, die hierboven werden ontwikkeld, berusten alle op de persoonlijk ervaren macht van den Christus over eigen leven. Zij geven m.i. geen theologisch recht, om Christus *het* centrum van *alle* Godsopenbaring te noemen, den *eenigen* weg tot den waren God. Ik denk hier niet aan de bezwaren, die van godsdienstpsychologische en godsdiensthistorische zijde tegen zulk een stelling kunnen rijzen, maar het is ook binnen den kring dezer Christologische gedachten een uitspraak, die geen grond meer heeft. Nu ben ik kettersch genoeg om te meenen, dat in het religieuze leven niet elke uitspraak een theologische rechtvaardiging achter de hand behoeft te hebben; en wie met al de kracht der paradoxie en vanuit de volheid van zelf ontvangen genade meent te moeten uitspreken: daar is geen weg dan deze, Christus is *de* Heer, voor allen, voor de wereld, Hij is *het* centrum aller eeuwen, hij doet slechts, wat psychologisch en religieus volkomen begrijpelijk is; er is nooit waarachtige religie geweest, die niet iets van absolute geldigheid voor zich opeischte. Maar wie zoo spreekt, bedenke dan wel, dat hij in de sfeer is van het geloofsgetuigenis; *hier* zouden wij als bezonnen theologen redeneeren; welnu, de gedachtengang, die wij tot hier toe overzagen, geeft theologisch geen recht om van meer te spreken dan van wat Christus bevestigde voor elk onzer persoonlijk, in eigen levensstrijd. Het is mij nooit recht duidelijk geworden, hoe ethische theologen op grond dezer persoonlijke Christus-openbaring uitspraken meenen te mogen doen die heel de wereldgeschiedenis raken, theologische uitspraken wel te verstaan.

En hiermee is dan de eene lijn getrokken, de meest belangrijke. Hier is wel waarlijk Christus gansch iets anders geworden dan in het oudere modernisme en juist dat andere — de geheel eenige beteekenis, die Christus hier heeft in het religieus levensproces — geeft recht om te spreken van Christologie.

* * *

5. Zou ik ook hier een titel moeten plaatsen, dan zou het deze kunnen wezen: „de erkenning van den Kosmischen Christus in de wereldgeschiedenis”. De motieven, waarin deze erkenning haren grond vindt, zijn, psychologisch beschouwd, andere dan die te voren werden genoemd; natuurlijk zal, in verband daarmee, ook de Christusbeschouwing een andere wezen. Wat overigens volstrekt niet behoeft uit te sluiten, dat de verscheidenheid der motieven in één menschelijken geest naast elkander kunnen te vinden zijn, en evenmin, dat de Christusbeelden, die in beide gevallen zullen worden gevormd, hun werkelijkheidsgrondslag kunnen bezitten in één zelfden Christus. Het kunnen eenvoudig verschillende zijden zijn, die in bepaalde levensomstandigheden en bij bepaalden geestelijken aanleg het meest in het oog worden gevat. Ik tracht weer, evenals te voren, in enkele punten schematisch samen te vatten, wat hier de hoofdzaken zijn.

a. En dan is wel het eerste dit, dat hier niet het individueele zondebesef en de ervaring van de verlossing in den Christus, die uit het Nieuwe Testament op ons toetreedt, het eerste, althans het eenige is, maar veeleer de erkenning van den Christusgeest, die leeft in „de gemeente”, de erkenning van Christus als „den levenden Heer”, als kosmische macht, als „het Woord”. Erkenning natuurlijk niet als resultaat van zekere verstandelijke overwegingen, maar als noodwendige uiting eener religieuze verhouding. Ook hier is velerlei gelegenheid tot misverstand. Ik tracht dus de hoofdelementen in dezen gedachtengang nader te preciseeren.

b. Men kan hier het betoog van verschillende zijden aanvatten; laat ik het op mijn wijze mogen doen. Een van de grootste mysteriën, waartegen het menschelijk denken aanbotst, is zeker het aardsche gebeuren, dat wij geschiedenis noemen, vol van willekeur en onrecht, van zineloosheid en onredelijkheid, zoo vol, dat men wel een verstokt optimist moet zijn, om juichend van vooruitgang en van het „wereldgericht” te getuigen dat zich in aardsch gebeuren zou voltrekken. Dat men de geschiedenis, zooals de historici die in hun boeken vertellen, gekarakteriseerd heeft als een „Sinngebung des Sinnlosen”, is beter begrijpelijk. ¹⁾ Ter anderzijde leven wij geestelijk grootendeels

¹⁾ Ik denk aan het boek van THEODOR LESSING, „*Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*”, 1919.

van het verleden; dat is geen aanprijzing van conservatisme, maar simpele werkelijkheidszin, die erkent, hoe weinig nieuws de enkeling, ook het enkele geslacht aan het geestesbezit der wereld vermag toe te voegen, hoeveel zelfmisleiding er ligt in de poging, „het nu allemaal eens heelemaal nieuw en anders te willen doen dan vroeger”. Wij leven uit die geschiedenis. En zonder dat wij de waarde der mystieke ervaring, der onmiddellijke beleving der persoonlijke Godsaanraking te kort behoeven te doen of ook maar iets van hare groote geestelijke beteekenis behoeven te vergeten, kunnen wij toch voor verre het grootste deel van ons leven, van onzen cultuurarbeid, zoowel als van ons innerlijk zijn, het woord van RICKERT overnemen: „Nur durch das Historische hindurch führt der Weg zum Ueberhistorischen”.¹⁾ Hoe raadselvol voor menselijk denken die geschiedenis dan telkens ook weer moge zijn, zij blijkt evenzeer hare macht over ons, hare bekoring voor ons, hare tragische grootheid te ontleenen aan het feit, dat ze de worsteling te zien geeft om eeuwige waarden, dat ze realiseeringsproces is dezer waarden, dat ze een „achtergrond” heeft. Elke tijd grijpt op zeer gebrekkige wijze iets van het eeuwige en dat wat men gegrepen heeft, ligt als het ware versteend in de perioden der geschiedenis vóór ons. „Das Zeitsystem ist das, was vom absoluten System Bewusstsein und Tat geworden ist”.²⁾

Men kan trachten in een uitgewerkt systeem van Geschichtsphilosophie zulke denkbeelden nader te omschrijven en te onderbouwen, gelijk dat vooral in Duitschland sedert DILTHEY, EUCKEN en RICKERT meer dan eens op waardevolle wijze is geschied. Dat echter is nu hier niet onze taak. Ons is het genoeg even te hebben aangewezen, dat het napeinzen over de geschiedenis ons als vanzelf uitdrijft boven een geesteloos historisme, dat genoeg meent te hebben gedaan, wanneer het zekere feiten en hun verband zoo goed als de bronnen het veroorloven heeft beschreven; de vraag naar den zin der geschiedenis laat zich niet terzijde schuiven, al laat ze zich evenmin afdoend beantwoorden.

c. Voor den vromen mensch kleedt zich de dankbaarheid voor het uit de geschiedenis ontvangene in het getuigenis, dat God in die geschiedenis spreekt. Deze uitdrukking is wel wat koel, wanneer ik daarbij denk aan al de hartstochtelijke geloofskracht, die we aan het licht zien treden, waar de geloovige ziel in het verleden de hand Gods meent te speuren. De geschiedbeschouwing van duizenden vrome Katholieken en rechtzinnige Protestanten wordt immers nog thans volstrekt bepaald door

¹⁾ H. RICKERT, „*Allgemeine Grundlegung der Philosophie*”, 1921, S. 322.

²⁾ FR. MUENCH, „*Erlebnis und Geltung*”, 1913, S. 142.

deze geloofsovertuiging, gelijk dat blijkt uit hun gedachten over den Bijbel of over de Kerk, ja zelfs over het nationale leven. Zoo ver durven wij niet grijpen. Maar dat God der tijden Heer is, is ook ons geloof; Zijn geest werkt in deze wereld. Niet bij één volk, maar bij alle volken, niet in één tijd, maar in alle tijden. Zeker, maar wij kunnen tot nauwkeuriger omschrijving komen.

d. Het is toch óók zoo, dat Gods Geest zich verbijzondert, een eigen kleur aanneemt in enkele groote stroomingen, die eeuwen na eeuwen bepaalde culturen beheerschen. In die culturen vormt zich zoo een eigen atmosfeer, een eigen geestelijk levenstype; gij kunt denken aan den Islam, aan het Boeddhisme. Dat wil niet zeggen, dat allen, die individueel tot deze cultuurtypen behooren, gelijk denken, hetzelfde gelooven, op gelijke wijze wereld en leven verstaan, zeer verre van daar. Maar toch regeert over hen éénzelfde geest en het is alsof juist de groote leiders, die zulk een cultuur in hare ontwikkeling weet aan te wijzen, bij alle markante eigenheid toch ook heel uit de diepte dat gemeenschappelijke, dat leven op één bodem, het duidelijkst aan het licht brengen.

e. Eén der stroomingen is het Christendom. Groepen daarvan hebben elkaar bestreden, verketterd, vermoord en verbrand. Toch schijnt het mij, in groot verband gezien, boven den partijstrijd van bepaalde perioden uit, onloochenbaar, dat in dat Christendom één geest heerscht. Althans zij, die er ook met hun geloof midden in stonden, hebben van die eenheid, van deze „una catholica ecclesia”, steeds getuigd, haar ook als een realiteit, zij het niet tastbaar en zichtbaar aanwezig op aarde, laten gelden. En de „groote” Christenen, ik noem ze, als men dat woord niet wil misverstaan, de „heiligen” hebben altijd geleefd uit die eenheid. Er is een prachtig woord van DEAN INGE, dat ik graag onderschrijf: „The saints do not contradict each other” ¹⁾ Men kan die eenheid uitdrukken door te spreken van „de gemeente van Christus”, „de kerk van Christus”, „het lichaam van Christus”, of hoe ook; uitdrukkingen, die alle hun bezwaren hebben, maar die alle heenwijzingen zijn naar zeer reële geestelijke eenheids machten.

f. Welnu, de toevoeging „van Christus”, daareven gebruikt, legt reeds vanzelf het verband met de Christologie, dat wij zoeken. In deze eenheid, die ons omgeeft en beheerscht, leeft Christus. Dit Christendom, deze „gemeente”, is niet maar van uit de blauwe lucht komen aanwaaien, maar heeft achter zich den Christus. Zij leeft uit dien Christus, wordt gedragen door Christus. Dat is het eerste, waarop ik nadruk leg. Door de Christelijke kerk der eeuwen loopt één draad heen, die stevig ligt

¹⁾ W. R. INGE, „*Speculum animae*”, 1920, p. 5.

vastgeknoopt aan het Nieuwe Testament. Niemand kan met wiskundige zekerheid aangeven: hier is het en daar niet; het is zelfs ongeestelijke vergroving om te meenen, dat door middel van een geformuleerde stelling of van een confessie (orthodox of modern van inhoud, metaphysisch of moralistisch, rakende het wezen of de leer van den Christus) ooit zou kunnen worden uitgemaakt, wat „uit Christus” is, wat niet. En niettemin is er de tegenstelling en beheerscht de geschiedenis. Er is een vonk van het vuur, dat Christus op de aarde wierp, of zij is er niet. Daar is niet, wat wij in een algemeen woord zouden kunnen noemen „de geest van het goede” of beter en van uit de religie „de geest Gods” of „de Heilige Geest”; daar is „de geest Gods”, zeker, maar in dien specialen openbaringsvorm, in die eene verbijzondering, dien wij „den geest van Christus” noemen, bepaald, gekarakteriseerd niet door een of ander „inzicht” of door een „zedelijk beginsel” of door een „woord” uit ons Nieuwe Testament, maar beheerscht door „den Christus” uit het Nieuwe Testament. In onze vereering voor den Christus drukken wij uit, dat wij in deze lijn willen blijven, dat wij gekozen hebben voor Hem, dat Hij ook nu onze Meester is.

g. En nu dringt zich natuurlijk deze bedenking op: Goed, het is uw recht den Christelijken geest, gelijk gij dien meent te verstaan, te willen handhaven, in de sfeer van het Christendom te willen blijven, maar moogt gij nu spreken van een „Christologie” in dit verband, van een „vereering”, van een „gemeenschap” misschien, met den Christus? Ik acht deze bedenking van veel gewicht en ik weet, dat mijn antwoord weinig vragers zal voldoen, hun misschien veeleer zal verbijsteren. Ik geef dat antwoord in de volgende gedachtengang:

Ik geloof in de realiteit Gods, d. w. z. in God, die niet maar een vrome naam is voor „natuurorde” of voor „zedewet”, maar die realiteit is „tegenover” de wereld, zij het ook evengoed „in” de wereld, op een voor ons volkomen ondoorgrondelijke wijze. Men zie, als men daarnaar begeert, de toelichting dezer uitspraak in SCHOLZ’ „*Religionsphilosophie*”;

ik geloof in de tweede plaats in dezen God als in een „leven-den” God, als men de gevaarlijke uitdrukking aandurft, een God, die „proces” is, zooals HEGEL dat op onnavolgbare wijze in zijn „*Religionsphilosophie*” heeft ontwikkeld, zooals het toch ook wel ligt in het dogma der triniteit. Deze simpele gedachte, dat wij met ons denken over God niet klaar komen, zolang wij Hem in de abstracte Eenheid laten, maar dat God pas gaat „spreken” tot ons, wanneer wij Hem buiten zichzelf zien treden. Wien dit duister is, verwijs ik naar HEGEL of naar elke diepere beschouwing omtrent de Drie-eenheid;

ik geloof, dat deze, als men het zoo mag noemen, deze „naar

de wereld toegekeerde zijde van God", deze Logos, dit Woord Gods, vleesch wordt, niet alleen in Jezus van Nazareth, neen, maar op vele wijzen, in vele tijden, voor *ons* gecentraliseerd, samengeperst als het ware, zóó, dat alle eeuwen daarna nog van die eene „menschwording" vervuld zijn, in Christus. Zoo is Christus: God in deze wereld;

ik geloof, dat deze Christus voortleeft, op een wijze, die volstrekt niet juist wordt weergegeven door uitdrukkingen als: „de beginselen van het evangelie blijven van invloed", „Christus' geest blijft op aarde", neen, maar als een levende, voortwerkende, reële macht Gods in de „gemeente".

Dat bedoel ik met Christus „de levende Heer", met „den kosmischen Christus", of welk ander woord hier de bedoeling benadert. Zuivere metaphysica, zal men antwoorden. Inderdaad, zuivere metaphysica, en ik weet mij daarin dankbaar leerling ook van de leidende godsdienstwijsgeeren van dezen tijd.

h. Dit alles is volstrekt geen nieuwigheid; integendeel, het schijnt mij toe, dat Paulus in zijn boek volkomen gelijk heeft, wanneer hij zegt: „Ganz verschiedenartige, ja entgegengesetzte Formen frommen Lebens wie die Kultusmystik und die geistige Glaubensreligion, theologische Spekulation und das schlichte Gebet des Frommen, Origenes und Augustin, Luther und Frank stimmen darin überein: der Christus, an den sie glauben, zu dem sie beten, in den sie in mystischer Kontemplation sich versenken, oder mit dem sie ihre seelische Vermählung feiern, dessen Liebe sie zur Tat der sozialen Hingabe, zur aufopfernden Arbeit für die Brüder treibt — er ist nicht der „historische Jesus", er ist der zum Menschen sich neigende Gott, der gegenwärtige Christus" ¹⁾. „De tegenwoordige Christus", het schijnt mij inderdaad toe, dat dat de groote kracht, de bezieling, de verlossing en de rust in de „gemeente" steeds is geweest en blijven zal. En als dat woord zin zal hebben, dan kan het toch slechts deze zijn: het Woord Gods, tot de wereld gekomen in Christus, in Hem tot aardsche, menschelijke vorm geworden, leeft voort als metaphysisch reële macht, met wien het den mensch gegeven kan zijn, contact te vinden. — Dit ter toelichting — zij het al te vluchtige toelichting — van het woord, waarvan ik uitging: de erkenning van den kosmischen Christus in de wereldgeschiedenis.

i. Slechts één opmerking tot slot. Ik zie natuurlijk best in, dat dit erg „onmodern" klinkt. Het bewijs, dat dit niet zoo gemakkelijk inpast in de theologische gedachtenwereld van SCHOLTEN en OPZOOMER, is niet moeilijk te leveren. Wat ik wel volhoud, is, dat deze schetsmatige opmerkingen het kader der „kritische theologie" niet verbreken, evenmin als JAMES en

¹⁾ R. PAULUS, „Das Christusproblem der Gegenwart", 1922, S. 51.

TROELTSCH dat doen, wanneer zij het supranaturalisme laten gelden of OTTO en HEILER en SCHOLZ, wanneer zij begripen als „akosmistische ervaring” of parallellen daarvan in hun theologie invoeren. De beginselen der „kritische theologie”, die ik hier natuurlijk niet even en passant kan beschrijven, liggen elders. Ik zie ook best in, dat velen van hen, die in de tevoren door mij geschetste Christologische gedachtengang zich wel kunnen verplaatsen, voor dezen tweeden opzet geen sympathie gevoelen. Welnu, voor hen is hier dan geen „uitgangspunt” gegeven voor een Christologie, die waarde kan hebben. Voor mij is dat wel het geval. Ik erken de volle, principiële beteekenis van de meer personalistisch gekleurde Christologie, die in de verhouding van zonde en genade haren grond vindt; hier kunnen altijd opnieuw RITSCHL en HERRMANN en een deel der ethischen ons helpen. Maar wij mogen, meen ik, de vragen naar den zin van geschiedenis en kosmos ook in verband met wat Christus voor ons is, niet verwaarloozen. Dat zou een prijsgeven zijn van belangrijke elementen uit de geschiedenis van het Christendom, elementen, die reeds in Johannes en Paulus onmiskenbaar aan het licht treden en zonder welke noch de Katholieke cultus, noch de Christelijke mystiek, noch Christelijke theosophie en speculatie denkbaar zijn. Sommigen onder de oudere ethischen, vooral DE LA SAUSSAYE sen., HEGEL en SCHELLING, ook wel vaak SCHLEIERMACHER (wiens metaphysisch-idealistischen achtergrond men toch niet vergete) hebben voor deze kanten der Christologische overdenking volle aandacht gehad. Het is daarom ook, dat ik voor eigen besef al te onvolledig zou zijn gebleven, wanneer ik over dezen Kosmischen Christus niet had gesproken.

* *

6. Wat nu nog rest, kan in snel tempo worden doorgenomen. Ik wil een derde „uitgangspunt” niet geheel onvermeld laten, al meen ik hier zeer kort te mogen zijn. Ik denk aan OTTO en zijn kring. Afgezien van Otto's terminologie (het gebruik van het begrip „irrationeel”) en van het „waarheidsbewijs”, dat hij in zijn theorie omtrent het religieus apriori ontvouwt, zal zeker vrij algemeen worden toegegeven, dat zijn studiën, in de twee bandjes van „*das Heilige*” vervat, wel mee tot het allerbelangrijkste behooren, in langen tijd op het gebied van godsdienstpsychologie en -wijsbegeerte gepubliceerd. Steunende op zijn arbeid, heeft men alle recht nog weer van een andere, haast zou ik zeggen: een nog meer directe, benadering van den Christus te spreken. Ik moet zijn werk hier bekend veronderstellen en herinner er dan slechts aan, dat voor hem dit eigenlijk de eene fundamenteele ervaring is, die aan alle religie ten grondslag ligt:

de ontmoeting met het „numineuze”, met het „mysterium tremendum” of „fascinosum”, met het ondoorgrondelijke, dat nochtans in al zijn macht en majesteit als eenig laatste werkelijkheid onze ziel overweldigt. Die Majesteit Gods behoeft geen „bewijs” onzerzijds; zij is eenvoudig gegeven als eene realiteit, die zich aan ons opdringt, die ons stil maakt, ons onze „creatuurlijkheid” doet beseffen en ons doet huiveren. Zij kan in velerlei elementen van ons aardisch ervaringsleven op ons treden, in innerlijke levenstegenstellingen, in de natuur — men denke aan Job —, ook in de geschiedenis. Zoo is de kern der religie te omschrijven als „die Divination des Heiligen in der Erscheinung”. Ook in Christus kan het goddelijke ons aangrijpen, we zouden bijna willen zeggen: ongerefleeteerd, zoo maar als iets, dat ons tot zwijgen brengt en ons het besef geeft van „het andere”, dat meer is dan wij. Volstrekt niet uitsluitend in de gevoelens van verlossing en vergeving, die wij bij zijn aanraking meenen te ervaren, neen, in heel het goddelijk-verhevene, het mysterieuse, het „daemonische”, dat om en in Hem is. Het lijkt mij niet twijfelachtig, dat ook in vrijzinnigen kring velen op deze wijze den Christus voor het eerst leeren kennen, Hem ontmoeten, terwijl voor anderen deze weg gesloten blijft; zij kunnen de evangeliën lezen en herlezen, en deze „mooi” en verheffend vinden, zij kunnen Christus in de openbaringen van schilderkunst en muziek tegenkomen en Hem daar „bewonderen”, zij kunnen eerbied hebben voor menschen, in wie zij iets van de liefde van Christus speuren, zij zullen nooit „het heilige”, in den zin, dien OTTO hier bedoelt, in dezen Christus erkennen. OTTO en naast hem vooral ook MUNDLE¹⁾ hebben uitvoerig beschreven, op welken grond zij er in de eerste plaats van overtuigd zijn, dat voor de leerlingen en voor de eerste Christenen Jezus tot den Messias is geworden, dus tot, wat wij zouden aanduiden met de woorden: een goddelijke, boven-historische, transcendente macht, doordat zij intuïtief in hem het „Numineuze” erkenden. En zij meenen verder, dat door de heele geschiedenis heen en ook voor onzen eigen tijd hetzelfde geldt: het Christendom leeft niet van de prediking, van het woord en voorbeeld van Jezus, maar van de divinatie van het „Heilige” in den Nieuw Testamentischen Christus. Dit „Christusgeloof” moge neerslag gevonden hebben in soms zeer wonderlijke, wijsgeerig ineen gezette dogmata, die voor ons alle beteekenis hebben verloren, het doet aan het feit niet af, dat dit geloof toch steeds de dragende, stuwende kracht in de geschiedenis van het Christendom is geweest en nog is.

¹⁾ Zie b.v. W. MUNDLE, „*Der Christus des Glaubens und der historische Jesus*”, *Z. f. Th. u. K.* 1921.

Dit alles schijnt mij juist; het is natuurlijk ook in volkomen overeenstemming met wat in de twee vorige paragrafen van dit artikel werd betoogd, het is enkel eene andere psychologische benadering, zeker de beste, de diepste, die wij hebben. De fundamenteele vraag: hoe komt het, dat wij in onzen nood geboeid en straks ook gegrepen worden door Christus, hoe komt het, dat de Christus, gelijk hij heerscht in de „gemeente”, zin geeft aan eigen leven en arbeid en aan den loop der geschiedenis, vindt een antwoord in deze psychologische analyse, die ons den „indruk”, dien Christus maakt, verduidelijkt, een indruk, die echter alleen daar kan ontstaan, waar aanwezig is „die notwendige Prädisposition für das Erlebnis des Heiligen” ¹⁾. Wie zoo tot Christus komt, „*der musz urteilen*: das ist gottmässig, das ist das Heilige.... Der musz urteilen — nicht aus logischem Zwang, nicht nach einem begrifflich klaren Obersatz, sondern in unmittelbaren, aus Obersätzen nicht ableitbaren Urteilen reinen Anerkennens, nach einem inexpliziblen Obersatze, aus reinem unauflöslichem Wahrheitsgefühl. Das ist aber eben die Art echter Divination als religiöser Intuition” ²⁾ Men kan over de juistheid der kennis-theoretische grondstellingen natuurlijk twisten, het gold hier slechts even de aanwijzing van een „uitgangspunt” en van het goed recht eener Christologie.

* *
* *

7. Enkele opmerkingen ter afronding en om zoo mogelijk nog eenig misverstand uit den weg te ruimen.

a. Ik herhaal nog eens nadrukkelijk, dat dit alles prolegomena zijn, pogingen om begrijpelijk te maken, hoe vrijzinnigen op kritisch-theologischen grondslag tot een Christologie kunnen komen. Het toeven in voorportalen is steeds buitengewoon onbevredigend; ik heb ook geenerlei moeite gedaan het aantrekkelijk te maken. Veel belangrijker, veel meer midden uit de werkelijkheid van het religieuze leven zijn natuurlijk al die vele vragen, die de belangstellende nu dadelijk zal doen: vertel mij liever, wat dan die verlossing is in Christus, waarvan gij spreekt? Wat dan de kracht en rust zijn, die Christus geeft? En hoe Hij ze geeft? en hoe ik ze kan vinden? En hoe gij u dan denkt, dat Christus de „gemeente” draagt en regeert? en wat dan uwe eschatologie wordt? — Ik heb over enkele van deze vragen wel mijn eigen gedachten, maar men *mag* ze hier niet stellen en zich er niet over beklagen, dat het hier geschrevene toch wel heel methodologisch op een afstand blijft.

b. Velen zullen dit opstel met zekere innerlijke aversie

¹⁾ R. OTTO, „*Das Heilige*”, ³ 1919, S. 174.

²⁾ OTTO, *a. a. O.*, S. 185.

gelezen hebben; zij zullen het vermoedelijk niet eens tot dit punt, tot 76 gebracht hebben, waar ik hen in deze aangelegenheid te woord wil staan. Die afkeer betreft de woorden: zonde, genade, verlossing en nog eenige meer. Ik begrijp dezen afkeer volkomen, deel dien tot op zekere hoogte. Deze woorden wekken onvermijdelijk de associaties op van een piëtistisch-kerkelijk sfeer, waarmee men niets meer wil te doen hebben. M. i. te recht. Het is een van de vele groote schadeposten van het kerkelijk leven in onze moderne wereld, dat het zoo is vastgegroeid in een conservatief levenskader en een traditioneele terminologie, waardoor menschen van onzen tijd, bij alle goede wil, er geen persoonlijk contact meer mee kunnen vinden. Wanneer ik toch deze oude termen hier gebruik, dan is het omdat ik niet voor leeken schrijf, maar uitsluitend voor theologen (waarbij opgemerkt moet worden, dat er ook onder de predikanten meer dan een theologische leek schuilt), ik bedoel voor menschen, die dogmengeschiedenis en godsdienstpsychologie hebben bestudeerd, en die dus kennen den achtergrond dezer woorden. Wanneer ik het woord „verlossing” uitspreek in verband met richtingskwesties en partijleuzen, heeft het een heel andere klank, een heel andere resonans, dan wanneer ik het gebruik bij de bestudeering van Paulus of Luther of Schleiermacher of Vinet. — Het was mij hier dus niet om deze woorden te doen, waarvan ik het gevaarlijke en misleidende grif erken, maar om wat de theoloog weet dat er achter zit.

c. Als vanzelf volgt daarop een ander punt: hoe verhoudt zich nu dit alles tot de „orthodoxe” Christusbeschouwing, of nader, omdat de massieve rechtzinnigheid hier niet in aanmerking komt (in verband met hare Schriftleer), tot de ethische theologie. Dat zijn vragen, die zich nooit bevredigend laten beantwoorden, omdat hier een aantal factoren mee in het spel zijn, die bij het wederzijdsch afpassen van „theologieën” volstrekt niet tot hun recht komen. Daarvoor blijft alle „theologie” veel te veel benadering, onvolledige en gebrekkige uitdrukking van leven. Als ik er dan toch iets over zal zeggen, dan zeer in het kort (en het kan daarbij wel blijken, dat mijne ethische vrienden het met mij radicaal oneens zijn, waarover ik dan met hen nog wel eens zou willen praten). Het komt mij voor, dat in de psychologische uitgangspunten veel overeenstemming is, al zal een belangrijk verschil hierin aanwezig blijven, dat zij hun kennis van Christus en hun houding tegenover Christus in veel sterkere mate aan de gegevens in eigen kring kunnen ontleenen. Daardoor zit alles bij hen al dadelijk vaster in elkaar, behoort meer tot het gemeenschappelijk bezit, waaruit men leeft. — Maar dan verder. De verschillen zijn vele. Ik wil slechts drie punten noemen, zonder breede explicatie, die hier niet goed op zijn plaats zou zijn.

Ten eerste, wat men noemt: de absoluutheid van Christus. Geen uitdrukking, die zich voortreffelijker leent tot misverstand, maar in ons theologisch partij-jargon verstaan wij elkaar wel zoowat. Uit al het geschrevene is wel gebleken, dat ook ik zóó zou kunnen spreken, maar mij ontglijdt alle recht en reden, om deze absoluutheid tot Jezus te beperken. Een tweede verschil zit daaraan vast: ik geloof, dat wij vooral den Christus „in de geschiedenis” niet moeten vergeten; in het bovenstaande is dat wel aan het licht gekomen. Ik bedoel: de Christus, zooals hij in velerlei persoonlijkheden zich heeft geopenbaard; heel kras gezegd: ik kan mij best voorstellen, dat Christus een mensch verlost door Vinet of een ander door Kierkegaard. En dan heb ik, hoop ik, wel doen uitkomen, dat dat voor mij zeker niet een „andere” Christus zou zijn, dan Hij, die in het Nieuwe Testament voor ons staat, maar ik wensch toch niet steeds terug te wijzen naar dat Nieuwe Testament en altijd te herhalen: alleen daar! Ik geloof niet, dat ethische theologen daarmee zullen instemmen; in dit punt voel ik mij Katholiek en erken de aanvullende, verduidelijkende openbaring Gods in den loop der eeuwen, in wat voor de Katholiek „de traditie” is, al leg ik die natuurlijk niet vast aan concilies en pausen. En het derde is dit: een andere verhouding tot de historische werkelijkheid achter het Nieuwe Testament. Ik sprak daarover eerder in dit artikel. Als ik goed zie, bewandelen de ethische theologen zeer verschillende wegen, om hun einddoel te kunnen bereiken: de historische existentie van Jezus, als een werkelijkheid, die zich in groote trekken dekt met den Christus van ons Nieuwe Testament. Ik ben het eigenlijk in hunne overtuiging betreffende dit punt met hen eens en zie niet in, waarom ik de historiciteit van Jezus (die op zichzelf natuurlijk niets beduidt), maar ook de historiciteit van zulk een Jezus, als in ons Nieuwe Testament spreekt, zou moeten ontkennen. Maar mijne Christologie staat los van deze overtuiging; en voor mij is er geen theologische weg van deze Christologie tot een feit in het verleden. Daar hangt dan mee samen — ik wees hierop reeds boven —, dat ik me heel slecht kan thuis voelen in de manier, waarop vele ethischen zich in het oudste Christendom bewegen, als waren ze er zelf bij geweest en als hadden ze Petrus en Paulus persoonlijk goed gekend. — Deze verschillen, ik stel er prijs op dat te herhalen, doen niets te kort aan mijn dankbaarheid voor wat ethische theologen me hebben gegeven en nog geven.

d. Al het geschrevene is ten slotte studeerkamerwerk. En veel en veel belangrijker en op een hooger niveau ligt de vraag: hoe nu in de gemeente. Daar rijzen de totaal andersoortige problemen van de psychologie der godsdienstoefening, van de uitdrukkingswijze der vroomheid en van de geestelijke bear-

beiding der gemeente. Hier kunnen alleen predikanten, die zelf de ziel der vrijzinnige gemeente door en door kennen, ons verder helpen en hun voorlichting zou, naar mijne overtuiging, voor het vrijzinnig Protestantisme van het hoogste belang zijn.

ε. Eindelijk: voor vele, vele jaren heeft in modernen kring het wel wat pauselijk klinkende anathema veler instemming gevonden: „in een geloofsleer, naar moderne beginselen, is voor de Christologie, hoe ook aan- of uitgekleed, geen plaats meer”. Het hangt er maar van af, wat men onder „moderne beginselen” verstaat. In den tijd, dat P. H. HUGENHOLTZ aldus schreef, met niets vóór zich dan het liberale Jezusbeeld, was deze banvloek volkomen gerechtvaardigd. Voor een deel, een niet al te groot deel der vrijzinnigen, zijn sedert dien de religieuze en de theologische probleemstellingen totaal andere geworden; de nieuwere Duitsche theologie werkt dan ook in volstrekt anderen geest en met geheel andere veronderstellingen, dan hier stilzwijgend worden bedoeld met „moderne beginselen”. De meesten zullen voor eene uiteenzetting als die ik hier trachtte te geven en die ik opzettelijk zeer persoonlijk hield, om niemand te compromitteren, weinig of niets voelen. Moge dan de leuze der „varieties of religious experience” voor hen niet geheel te vergeefs geklonken hebben; als theoloog vraag ik niet meer dan dat van hen; als prediker . . . ja, dan wordt het wat anders.

LEIDEN, Februari 1924.

K. H. ROESSINGH.



BT

10.

S8

no.1

Windisch, Hans, 1881-1935.

De tegenwoordige stand van het christus-
problem, door H. Windisch. De uitgangspunten
eener christologie op den grondslag der
kritische theologie, door K.H. Roessingh.
Assen, Van Gorcum [1924]

50p. 25cm. (Studieclub van moderne theologen.
ylugschrift, no.1)

A3375

A3375

